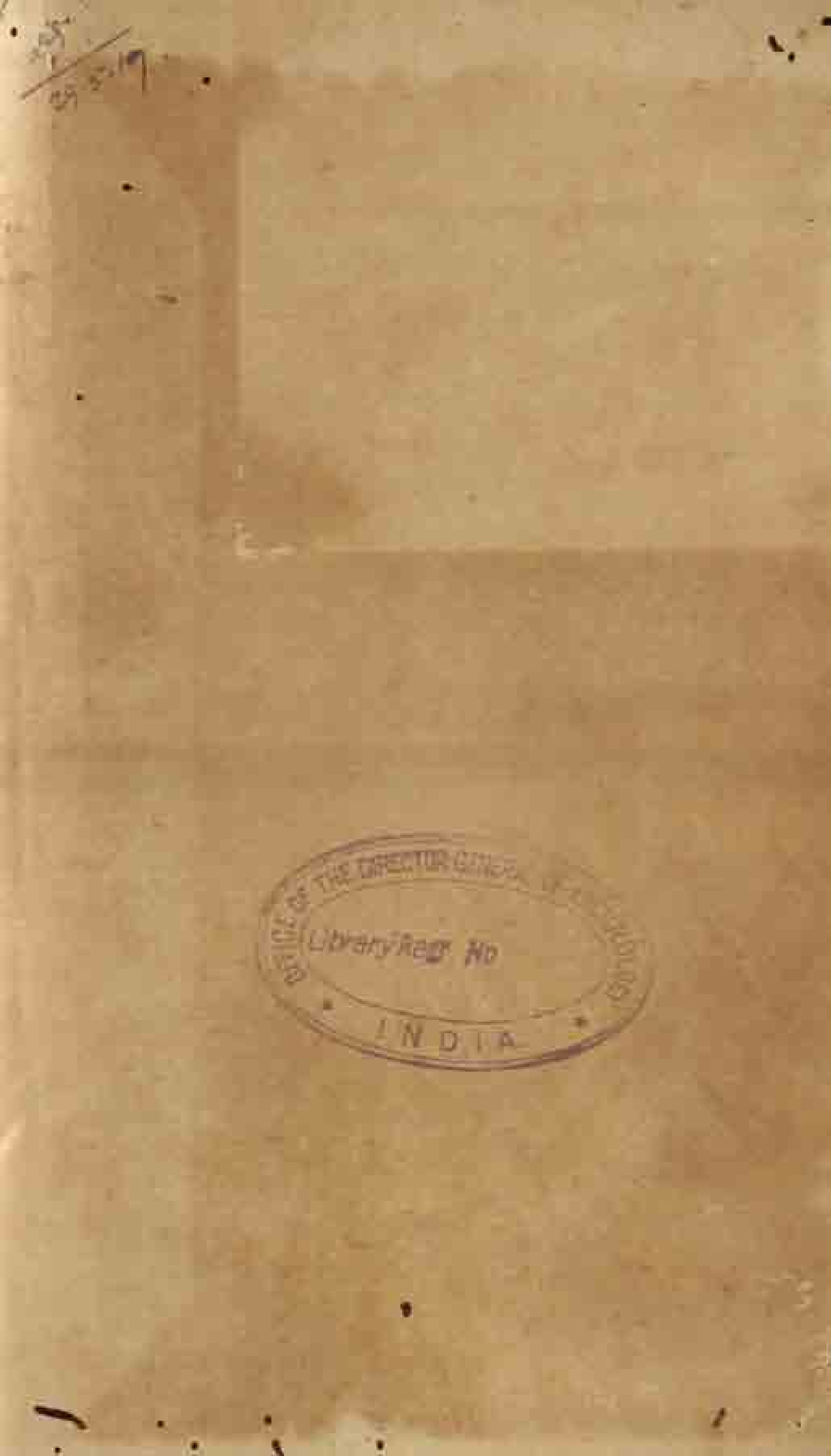


REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TROISIÈME



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

DEUXIÈME ANNÉE

 TOME TROISIÈME





PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1881



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR LA PLACE QU'IL CONVIENT DE FAIRE A

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AUX DIFFÉRENTS DEGRÉS DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC

Les circonstances sont bonnes pour ceux qui réclament dans nos établissements d'instruction publique la représentation de branches d'études jusqu'ici négligées. Depuis la fondation de l'Université, il ne s'est pas produit de mouvement de réforme comparable à celui dont nous voyons se déployer les bienfaisants effets. L'opinion publique, dont les vœux étaient restés jusqu'à présent stériles, trouve aujourd'hui dans la personne du Ministre et de ses collaborateurs immédiats, directeurs des trois grands services de l'enseignement, dans le Conseil supérieur de l'Instruction publique, ainsi que dans des associations libres d'examen telles que les Sociétés pour l'étude des questions d'enseignement supérieur et secondaire, à la fois une haute intelligence des questions et la ferme résolution de faire aboutir sans délai les innovations qui s'accordent à l'état général des esprits. Ces conditions sont trop favorables pour qu'on résiste au désir de soumettre, à des juges aussi bienveillants et aussi impartiaux, quelques considérations sur la place qu'il convient de faire à une branche longtemps méconnue des études historiques.

Nous indiquerons successivement comment on pourrait assurer une représentation suffisante de l'Histoire des religions aux trois degrés, supérieur, secondaire et primaire de notre enseignement public.

I

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR.

L'Histoire des religions a été introduite, il y a un an, dans le haut enseignement parisien, par la fondation d'une chaire au Collège de France. Quelques personnes, insuffisamment informées de ce qui se passe à l'Étranger, s'imaginèrent à tort qu'il s'agissait d'instituer une polémique régulière, munie de la consécration officielle, contre les dogmes de l'Église chrétienne. Les faits leur ont donné un prompt démenti. Un publiciste éminent, rompu aux méthodes de la recherche historique, M. Albert Réville, appelé à inaugurer le nouvel enseignement, a vu ses leçons suivies d'un bout à l'autre par un nombreux auditoire, sans qu'aucune protestation ait surgi du milieu de ce public recruté au sein de toutes les opinions. Ce succès est d'autant plus digne de remarque que le professeur avait abordé, sans hésitation, l'étude d'un certain nombre d'*à priori* philosophiques et religieux dont il tenait à débarrasser tout de suite le terrain de ses recherches[1] : sa parole franche et grave a été écoutée avec une respectueuse sympathie, parce que le sentiment de l'indépendance des études historiques est aujourd'hui accepté sans réserve par tout homme éclairé. Nous prenions acte nous-même de ce progrès considérable de l'esprit public quand nous demandions, il y a un an, qu'on cessât d'isoler les recherches relatives à l'histoire du judaïsme et du christianisme, des recherches consacrées aux autres religions de l'antiquité et des temps modernes. « Le fleuve

[1] Voyez *Prolégomènes de l'Histoire des religions* (résumé des leçons faites au Collège de France pendant le printemps et l'été de 1880), par A. Réville (Fischbacher, 1881).

profane et le fleuve sacré, écrivions-nous, mêlent leurs eaux par tant de bras, que force est de ne plus les traiter comme appartenant à deux régimes différents. Aussi bien est-ce aujourd'hui une cause gagnée. Prétendre soustraire à l'examen critique le développement intellectuel et religieux du peuple juif, sous le prétexte que les livres qui nous renseignent à cet égard sont encore employés à l'édification d'un grand nombre de nos contemporains, ne serait-ce pas précisément confondre deux choses qu'il importe de séparer absolument : l'usage que telle Église contemporaine fait des livres qu'il lui plaît dans une intention pieuse, — la rigueur de l'étude scientifique, invariable dans l'emploi des procédés de reconstruction exacte à l'aide desquels elle reproduit de la façon approximativement la plus vraie, l'image du passé? Cette règle, nous l'appliquerons à l'antiquité juive, nous l'appliquerons également à l'antiquité chrétienne. Et ce faisant, nous n'avons point la prétention de devancer la marche générale de la science historique, mais de nous conformer simplement aux principes qu'elle cherche à faire prévaloir dans l'étude des différents produits de l'activité humaine [1]. »

A d'autres préventions M. Littré opposait, de son côté, une réponse décisive. « L'État, écrivait-il avec l'autorité d'une haute raison, du moins l'État français, n'a point de dogme : mais à l'égard de l'enseignement, sa fonction et son devoir sont de donner accès aux disciplines qui prennent pied dans le savoir et aux méthodes qui sont jugées les plus sûres. — Dans le temps, ajoutait-il, où je publiai la traduction de la *Vie de Jésus* par M. le docteur Strauss, on m'objecta, au point de vue libre-penseur et révolutionnaire, que j'entreprenais là une œuvre parfaitement inutile et depuis longtemps dépassée, et que notre XVIII[e] siècle avait mieux fait que tous les Strauss du monde, l'œuvre de démolition qui importait. L'œuvre négative, oui, mais non l'œuvre positive. Et ceci n'est point une distinction subtile qui n'aille pas au fond des choses. Qu'on se représente les aberrations qui hantèrent l'esprit du XVIII[e] siècle au sujet des religions. Il lui fut

[1] *Revue de l'Histoire des religions*, tome I, p. 4 (1880).

impossible de rien comprendre à leur naissance, à leur rôle, à leur durée. C'étaient, selon les uns, l'invention d'hommes rusés et habiles qui se firent de la crédulité populaire un moyen d'exploitation, et par là obtinrent puissance et richesse ; selon les autres, il ne fallait y voir que des périodes d'ignorance et de superstition, qu'on ne pouvait assez ni mépriser, ni exécrer ; selon d'autres encore, il y avait peut-être quelque grâce à octroyer à Jupiter et à l'Olympe, pour qui on avait érigé des temples si magnifiques et de si belles statues, mais il fallait déverser tout le flot de l'indignation historique sur cette honte des hontes, le christianisme et le moyen âge. Ces aberrations et toutes leurs variétés forment un vaste lacis de préjugés qui est loin d'être suffisamment rompu... La philosophie positive, par l'organe de M. Comte, est la première qui ait réagi vigoureusement contre les doctrines révolutionnaires et anti-historiques relatives au domaine religieux de l'humanité. Tout à fait indépendamment, mais dans le même sens, la critique protestante a rendu leur véritable caractère au judaïsme et au christianisme, et justement parce qu'elle s'est tenue en dehors de la conception surnaturelle, elle leur a restitué leur grandeur et leur influence irremplaçable, comme partie de l'évolution des sociétés [1].

On sait que les Universités des pays étrangers ont fait à l'Histoire des religions une place des plus honorables; mais la Hollande mérite à cet égard une mention particulière. L'Histoire des religions y occupe, à elle seule, une Faculté tout entière, dont l'enseignement comprend les matières suivantes : 1° L'Encyclopédie de la théologie ou science des religions ; 2° L'Histoire des doctrines concernant la divinité ; 3° L'Histoire des religions en général ; 4° L'Histoire de la religion israélite ; 5° L'Histoire du christianisme ; 6° La littérature des israélites (Bible) et la littérature chrétienne ancienne (Nouveau Testament) ; 7° L'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament ; 8° L'Histoire des dogmes de la religion chrétienne; 9° La philosophie de la religion ; 10° La morale. Ces différents objets peuvent aisément se ramener à

[1] *Philosophie positive* (numéro de mai-juin 1879), p. 365 et suiv. — Travail reproduit dans nos *Mélanges de critique religieuse* (Fischbacher, 1880).

quatre, qui sont *l'Histoire des religions* en général (en dehors des religions israélite et chrétienne), *l'Histoire de la religion israélite*, *l'Histoire de la religion chrétienne* et la *philosophie de la religion*.

Cette disposition n'est pas le legs d'un passé, dont le prestige l'aurait seul conservée; elle est le fruit d'une discussion récente et approfondie, où l'économie générale des Universités néerlandaises a été mise au niveau des exigences contemporaines après avoir été soumise à une complète refonte. Ecoutons, à cet égard le commentaire d'un savant hollandais, d'un homme qui cultive, lui aussi, avec distinction le champ de l'histoire religieuse. « Une réorganisation de l'enseignement supérieur, écrivait il y a quelques mois M. van Hamel (de Rotterdam) dans la *Revue de l'Histoire des religions*, devait amener nécessairement, d'une façon ou d'une autre, la suppression des anciennes Facultés de théologie réformées (calvinistes), suppression que réclamait depuis longtemps le double principe de la séparation de l'Église et de l'État et de la laïcité de l'enseignement public. — L'État avait le choix entre deux moyens: ou bien il pouvait supprimer purement et simplement les Facultés réformées et rayer la théologie de son enseignement: ou bien, tout en abandonnant à l'Église le soin de faire élever ses ministres comme elle l'entendrait, il pouvait remplacer les anciennes Facultés hybrides par des Facultés de sciences religieuses d'un caractère franchement laïque et indépendant. Ce fut à ce dernier parti que s'arrêta le législateur. Il est vrai que, contrairement à l'avis de plusieurs, il donna aux nouvelles institutions le vieux nom de « Facultés de Théologie, » au lieu de les appeler « Facultés des Sciences religieuses; » mais ce n'était là qu'une question d'étiquette. Le caractère des Facultés de théologie fut complètement modifié: au lieu d'institutions affectées à l'usage d'une Église quelconque, elles devinrent des foyers d'études religieuses indépendantes, dont les différentes Églises étaient libres de profiter pour leurs futurs ministres, si elles le voulaient, mais qui n'avaient absolument d'autre mission que celle de représenter, dans l'enseignement universitaire, une branche importante et indispensable, l'étude complète et consciencieuse des phénomènes religieux. — Parmi les modifications ap-

portées par la nouvelle loi à l'ancien programme scolaire, deux surtout marqueront très bien cette transformation. D'un côté, la dogmatique et la théologie pratique, qui jusque-là avaient occupé une place d'honneur parmi les branches de l'enseignement théologique, en furent complètement bannies : l'État n'avait pas à se préoccuper de ce qui regardait exclusivement les Églises. De l'autre côté, l'étude de toutes ces religions, que l'Église confondait sous le nom de paganisme, mais qui, au point de vue de la science indépendante, méritaient d'être associées aux religions juive et chrétienne, fut mise en tête du nouveau programme sous le double titre de « Cours d'histoire de l'idée de Dieu » et de « Cours d'histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du christianisme. — Qu'on ne se trompe pas, ajoute M. van Hamel, sur la place spéciale que le programme réservait à ces deux dernières. Il n'y avait pas là une concession faite à l'ancien préjugé, qui admet une différence spécifique entre la religion d'Israël et la religion chrétienne d'un côté, et les religions païennes de l'autre, mais simplement la reconnaissance très légitime du fait que, le judaïsme et le christianisme ayant joué un rôle prépondérant dans l'histoire des peuples d'Europe, il y avait lieu de leur consacrer une attention spéciale, une analyse plus détaillée et, par conséquent, des cours spéciaux [1] ».

Une expérience récente et concluante faite dans notre propre pays, l'opinion d'hommes éminents placés au-dessus des partis, l'exemple mémorable d'une nation voisine, qui a donné une solution d'une ampleur extraordinaire au problème qui nous occupe, les dispositions de l'esprit public passé du sentiment d'une hostilité étroite à celui d'une vive et sympathique curiosité, les tendances enfin qui prédominent dans le corps enseignant, également opposées à des innovations non réfléchies et au maintien d'une fiction qui éterniserait dans notre haute instruction une lacune

(1) *L'enseignement de l'Histoire des religions en Hollande*, par van Hamel, *Revue de l'Histoire des religions*, tome I, p. 379 et suiv. (1880). Consulter également notre *Étude sur la réforme de l'enseignement supérieur aux Pays-Bas* (Paris, 1879. Extrait des *Études* de 1878 de la *Société pour l'Étude des Questions d'enseignement supérieur*, Hachette).

ressentie au même titre par les historiens, les littérateurs et les philosophes, — voilà, il faut l'avouer, un ensemble de conditions qui facilitent singulièrement la réponse à la question que nous nous sommes proposé de traiter : Quelle place convient-il de faire dans l'enseignement supérieur à la branche importante des études historiques qui traite de la marche des idées religieuses, de leur origine, de leur évolution, des rites et des usages qui s'y rattachent ?

En tant que branche de l'histoire, l'Histoire des religions revient de droit à la Faculté des lettres. Sa place y est marquée à côté de l'enseignement de l'histoire, de la littérature, de la philosophie, dont elle ne saurait se passer elle-même et dont celles-ci ne se sont passées jusqu'ici, de leur côté, qu'à leur détriment. Comment, en effet, enseigner avec précision l'histoire d'un peuple ancien ou d'un peuple moderne, de l'Égypte, de la Grèce, de l'Angleterre, de la France, sans une connaissance quelque peu sûre de l'histoire religieuse ? Comment exposer l'histoire des littératures en gardant le silence sur celles de leurs parties qui ont reçu une consécration particulière et forment les livres dits sacrés ? Comment faire comprendre l'évolution philosophique sans rappeler perpétuellement ses rapports avec la religion et la théologie du temps?

Ce n'est d'ailleurs ni aux professeurs d'histoire, ni à ceux de littérature ou de philosophie, qu'il conviendrait d'imposer la charge de ces matières nouvelles. Chacun de ces enseignements suppose les autres et s'y réfère constamment ; il n'a jamais la prétention de les suppléer. L'Histoire des religions, elle aussi, demande à être traitée à part, tant par la préparation spéciale qu'elle exige que par la nature de son objet, qui se prête admirablement à un exposé suivi et continu, et dont certaines parties ont d'ailleurs une trop grande importance pour pouvoir se contenter d'une place faite en passant.

La loi hollandaise nous donne, sur ce point encore, la formule vraie : Une chaire d'histoire générale des religions, une chaire de religion israélite, une chaire de religion chrétienne. — Cette division n'est sans doute pas la seule qu'on puisse imaginer ; on pour-

rait, par exemple, attribuer à une première chaire l'histoire des religions du groupe indo-européen (Inde, Perse ancienne, Grèce, Italie, Germains, Slaves, Gaulois) ; à une seconde, l'exposé des religions du groupe égypto-sémitique (Égypte, Assyrie-Babylonie, Syrie-Phénicie, Judaïsme) ; à une troisième, le Christianisme et l'Islamisme. Il n'est peut-être pas inutile de montrer comment cette répartition, qui est séduisante au premier abord et semble respecter l'évolution philosophique et historique des différentes religions, soulèverait de très graves critiques. On ne trouvera nulle part l'homme également compétent sur l'Inde, la Perse, la Grèce, la Germanie et la Gaule ; on ne trouvera point davantage le savant également maître des religions égyptienne, assyrienne et juive, dont les deux premières supposent des connaissances philologiques de l'acquisition la plus difficile, qui cantonnent leurs possesseurs dans des districts spéciaux. Ce serait s'arrêter à mi-chemin dans la voie de la logique rigoureuse, qui réclamerait une chaire de religion égyptienne, une chaire d'assyriologie comme des chaires spéciales pour l'Inde et la Perse, la Grèce et l'Italie, les Germano-Scandinaves et les Celtes. Nous n'avons point de telles ambitions pour l'Histoire des religions. Nous demandons qu'on lui fasse sa place, sans lui donner la prépondérance sur les autres objets de l'enseignement. Des chaires de philologie et d'archéologie, où la religion trouvera aussi sa place, se multiplieront dans des foyers spéciaux tels que le Collège de France et l'École des Hautes-Études, ou encore à l'École des langues orientales pour ce qui touche les religions encore vivantes et envisagées dans leur état actuel ; mais, en dehors de l'enseignement du sanscrit et des éléments des langues orientales (hébreu, syriaque, arabe) dont chaque Faculté de lettres devra être munie un jour ou l'autre, — on est entré dans cette voie et l'on ne saura manquer d'y avancer, — nous ne songeons point à réclamer d'aussi multiples créations pour l'Histoire des religions.

La chaire d'Histoire générale des religions sera donc, d'après nous, une chaire de vulgarisation scientifique ; le professeur sera à la hauteur de sa tâche, si, muni de quelque teinture des langues

orientales venant s'ajouter à ses connaissances classiques, il sait s'informer de tous les progrès accomplis sur le vaste domaine dont il doit présenter à ses élèves le tableau constamment mis à jour. En revanche, il faut un spécialiste à la chaire du judaïsme comme à celle du christianisme. Est-ce trop d'une chaire pour chacune de ces deux branches, pour le judaïsme dont la littérature admirable est aussi dédaignée qu'ignorée, pour ce peuple israélite, au sein duquel plongent, par le christianisme, les racines mêmes de la société actuelle, — pour le christianisme, dont la formation, l'organisation et le développement sont un élément essentiel, et je puis dire, sans risque d'être contredit, l'élément le plus essentiel de la civilisation européenne ? — La chaire consacrée au judaïsme sera à la fois une chaire d'histoire au sens ordinaire du mot (histoire des Juifs), une chaire de littérature (la Bible), et une chaire d'histoire des religions. Elle sera la bienvenue, particulièrement de tous ceux qu'intéresse l'histoire ancienne.

Quant à la philosophie religieuse, dont nous n'avons point parlé jusqu'à présent, nous pensons qu'il est à propos de la faire rentrer dans l'enseignement de la philosophie, qui la côtoie constamment et qui pourra désormais s'y engager sans crainte, sûre d'être soutenue par de solides connaissances historiques distribuées dans la chaire voisine.

Ainsi une union, fondée cette fois-ci sur l'estime et la reconnaissance mutuelles, rassemblera sous le même toit deux époux longtemps séparés. La théologie, après avoir donné son cadre à l'ensemble des disciplines du haut enseignement, et avoir vu les sciences ses subordonnées se venger d'une longue sujétion par une rupture complète, reprendra dans la Faculté des lettres, sous le nom d'Histoire des religions, une place honorable, dont la science, dans son état actuel, affirme à la fois la nécessité et les limites.

Nous ne pensons pas que trois chaires soient de trop pour l'Histoire des religions, là où la philosophie en a deux ou trois. Ces trois chaires devront être fondées, à notre sens, dans les principaux centres universitaires. Ailleurs l'on pourra, au moins provisoirement, se contenter de deux, en réunissant le judaïsme et le

christianisme, qui se trouveront ainsi un peu à l'étroit. On trouvera sans trop de difficulté des hommes, que les écoles théologiques de l'Étranger auront préparés en une mesure suffisante à ce double enseignement qui, là-bas, est toujours traité concurremment. Ailleurs enfin, un seul professeur pourra tracer à grandes lignes les principaux faits de l'histoire religieuse : mieux vaudra un enseignement unique, donné en conscience et avec une compétence suffisante, que la continuation du silence gardé jusqu'à présent sur la plus belle, la plus riche, la plus vaste et la plus attachante des études historiques[1].

Nous prévoyons une objection, d'une nature pédagogique, dont notre proposition pourra être l'objet de la part de quelques savants. On a reproché à la chaire récemment créée au Collège de France, son caractère trop compréhensif, trop illimité. La critique était valable si le Collège de France n'admettait que des enseignements de pure érudition, reposant sur une base philologique, comme c'est le cas pour l'École des Hautes-Études. Nous pensons donc qu'on pouvait y opposer de très sérieux arguments. Si on la reproduisait contre la création de chaires d'Histoire générale des religions dans les Facultés des lettres, on se méprendrait complétement, croyons-nous, sur le caractère que ces établissements doivent conserver et prendre de plus en plus. Tout en faisant avancer la science par les travaux personnels de leurs professeurs, il est essentiel que ces écoles ne manquent pas

[1]) Nous aboutissons, après deux ans, identiquement aux conclusions que nous soutenions dans la *Revue scientifique* (*La Théologie considérée comme science positive*, etc., numéro du 1er février 1879, article reproduit dans nos *Mélanges de critique religieuse*, p. 301 et suiv.) Ce travail reçut alors l'approbation complète de M. Littré, qui, dans l'article cité plus haut, voulut bien conclure ainsi : « C'est pour combattre les préjugés en conflit (ceux des croyants étroits et ceux des libres-penseurs radicaux) qu'il importe de créer les chaires demandées par M. Maurice Vernes. » Ajoutons, comme détail d'exécution, que, là où ne se trouverait point un enseignement des langues orientales (hébreu, syriaque, arabe) le professeur de judaïsme devra enseigner l'hébreu. — Les matières de l'Histoire des religions seront facultatives à l'examen oral de la licence ès-lettres (nouveau programme), elles pourront tenter aussi bien le licencié de lettres pures que celui d'histoire ou de philosophie. Elles s'introduiront par quelque voie analogue dans les agrégations de lettres, d'histoire, de philosophie, de préférence, pensons-nous, dans cette dernière ; nous en reparlerons à propos de l'enseignement secondaire.

à la double tâche qui leur incombe, de contribuer à la diffusion des connaissances générales, et de former par la préparation aux différents examens les professeurs de l'enseignement secondaire et supérieur. Il n'y a en France qu'un Collège de France et qu'une École des Hautes-Études, où l'on est en droit d'exiger le travail *en profondeur*, si étroit que soit le terrain; quant à nos quinze Facultés de lettres, elles sont chargées de la tâche infiniment délicate de choisir dans les immenses trésors de l'érudition — celle des autres comme celle de leurs propres professeurs — les parties solides et éprouvées qui entretiennent la vie de l'esprit dans l'élite de la nation. Sans cette sage réserve, nous courrions à un émiettement aussi contraire aux habitudes de notre haut enseignement que fatal au développement harmonieux des intelligences [1].

Faut-il enfin écarter un dernier scrupule, en assurant que les professeurs, soit d'Histoire générale des religions, soit de judaïsme, soit de christianisme, s'ils aiment et goûtent sincèrement l'objet de leur enseignement, ne seront nullement tentés d'introduire dans leurs leçons les allures d'une polémique, qui y serait tout à fait déplacée? Quel est donc l'homme assez sot ou assez fantasque pour se charger de déprécier et de décrier l'objet de son propre enseignement, surtout quand il a le bonheur d'avoir choisi une matière neuve, attachante, féconde en péripéties, infiniment variée en ce qui touche les idées et les formes, constamment mêlée aux plus sublimes épanouissements de l'art et de la littérature. Je ne conçois pas le professeur d'Histoire de la philosophie, sans l'amour de la philosophie; je n'imagine pas le professeur d'Histoire des religions autrement que pénétré d'une profonde sympathie pour l'évolution de l'idée religieuse, dont il retrace les divers et multiples aspects [2].

[1] Si telle partie de l'Histoire des religions paraît mériter d'être l'objet d'une étude spéciale et détaillée, on créera la chaire correspondante soit au Collège de France soit à l'École des Hautes-Études. On pourrait ainsi instituer une chaire de Critique biblique ou telle autre.

[2] Nous n'avons point à rechercher ici quel sera le rôle des facultés de théologie catholique ou protestante, à côté de l'enseignement laïque et indépendant de l'Histoire des religions. Voici, par exemple, ce qui s'est passé en Hollande: « L'Église réformée (calviniste), nous dit M. van Hamel, ainsi que les Églises

II

ENSEIGNEMENT SECONDAIRE.

Les programmes de l'enseignement historique dans les lycées, entièrement refondus par le Conseil supérieur de l'instruction publique, ne pouvaient manquer d'augmenter la place faite jusqu'à présent aux notions d'Histoire religieuse. Du moment, en effet, où l'on attachait plus d'importance que par le passé aux institutions qui sont le vrai fond de la vie des peuples, — tandis que les événements politiques, les guerres et les dates n'en constituent que le cadre, — on devait faire une place aux idées et aux rites consacrés par la religion. Nous allons passer en revue ce qui a été fait dans cet ordre d'idées, et marquer les nouveaux progrès que nous attendons de l'avenir.

Dans le programme d'histoire ancienne (classe de sixième) le mot de religion figure pour l'Égypte et pour l'Assyrie-Babylonie dans l'entourage suivant : Monuments, religion, mœurs et coutumes. Nous n'en demandons pas davantage. Pour la Palestine et l'histoire juive, au contraire, silence complet à l'égard des idées

luthérienne, remontrante et mennonite, se sont empressées de changer leurs règlements de façon à faire profiter leurs futurs ministres de l'enseignement théologique de l'État. Un certain nombre de cours supplémentaires donnés, dans l'Église réformée, par des professeurs spéciaux, doivent combler les lacunes que cet enseignement présente au point de vue de la préparation des étudiants à l'exercice de leur ministère. » (Article cité, p. 380, note). M. Réville a prononcé d'autre part, du haut de la chaire du Collège de France, les paroles suivantes, pleines de tact et de délicatesse, auxquelles nous nous associons sans réserve : « Le cours (dont les premières leçons se trouvent ici condensées), est à vrai dire un cours de théologie, mais de théologie absolument laïque. On reconnaît, en effet, dans la théologie vraiment scientifique, que le christianisme ne peut être compris, que la Bible ne peut être sainement appréciée, qu'à la condition de les comparer l'un et l'autre aux religions du monde entier, à leurs traditions et à leurs livres sacrés. Ce point de vue n'infirme en rien la légitimité des études théologiques poursuivies en vue du ministère dans une Église quelconque. Toutes choses égales, il vaut infiniment mieux que les ministres d'une société religieuse soient instruits et scientifiquement préparés à l'exercice de leurs fonctions, que s'ils étaient abandonnés sans défense aux illusions de l'ignorance. Mais nous pouvons revendiquer, pour le terrain où nous nous plaçons, l'avantage d'un complet désintéressement, et mesurer nos sympathies pour la théologie ecclésiastique ou d'application, au degré d'indépendance et de véritable esprit scientifique dont elle fait preuve. » (Ouvrage cité, p. 258.)

religieuses et du culte. Il faut croire que les auteurs du programme ont préféré une lacune des plus graves à une hardiesse, qui serait ici purement et simplement de la logique. L'exposé des faits sera bien sec, le squelette bien rebutant sans ses muscles et sa peau. Dans un programme étudié par la Société d'enseignement secondaire, cette lacune est quelque peu comblée par ces mots : Histoire primitive du monde d'après la Genèse, la Bible[1]. On pourrait, on devrait sans crainte aller plus loin et inscrire : Traditions relatives aux temps primitifs et aux ancêtres des Israélites, religion, livres sacrés[2].

Si le Conseil a hésité à aller à cet égard au bout de sa pensée, c'est sans doute qu'il venait de prendre une grave résolution en retranchant l'histoire sainte du programme officiel, où elle avait jusqu'ici occupé la première place. Cette suppression se justifie. Si les traditions des Israélites relatives aux temps primitifs ont conservé pour nous un intérêt extraordinaire, très supérieur à celui que provoquent les traditions correspondantes des autres peuples, ce n'était point une raison pour les mettre sur le pied de l'histoire proprement dite, sous peine d'entretenir une confusion fâcheuse. Le Conseil a donc eu raison de la faire cesser ; d'autre part, les hommes distingués qui le composent ne pensaient certainement pas que les traditions hébraïques de la création, du déluge, que les récits relatifs à un Abraham, à un Isaac, à un Jacob, à un Joseph, que l'entourage merveilleux de la sortie d'Égypte et du séjour du peuple israélite au désert, pussent être supprimés d'un trait de plume de l'éducation, tandis que nos arts, notre littérature, nos mœurs, nos habitudes les rappellent à chaque pas et y font de constantes allusions. Il y a donc eu, à notre sens, un scrupule excessif, — après avoir rétabli dans l'histoire de l'Orient ancien la chronologie et la succession des faits qui s'accordent seules avec l'état actuel des recherches modernes,

[1]) *Bulletin de la Société*, etc., 1880, p. 441. Programme rédigé par M. Pigeonneau, professeur suppléant à la Faculté des Lettres de Paris.

[2]) La Phénicie a été placée après la Palestine et l'histoire israélite, c'est à tort : la civilisation de la côte sidonienne est bien antérieure au commencement de l'histoire juive proprement dite. De plus, on rompt le lien naturel qui rattache les Hébreux aux populations de la Syrie (septentrionale).

après avoir replacé la Palestine et le Judaïsme à la suite de l'Égypte et de l'Assyrie, dont les civilisations sont de date beaucoup plus ancienne, — à garder le silence sur un chapitre aussi attrayant de l'antiquité, où le mérite littéraire de la tradition rend la tâche du professeur particulièrement facile. On trouvera sans grand effort le ton qui conviendra à cette exposition : la tradition hébraïque sera traitée avec la même curiosité sympathique que la tradition babylonienne ou phénicienne, que la tradition grecque ou hindoue? Ce qui aurait pu constituer un danger au moment où ces documents immortels étaient l'objet d'une polémique vive et ardente — qui s'adressait en réalité à tout autre chose qu'à eux — n'est plus à craindre en un temps, où quiconque s'occupe d'histoire ancienne trouve dans la Genèse la forme la plus complète, la plus haute et la plus littéraire qu'aient revêtue les traditions propres aux populations de la Babylonie et de la Syrie. La force des choses amènera donc la suppression de la lacune que nous regrettons. Le Judaïsme se fera sa place, sans révolution aucune, sans troubles, sans alarmes. La Bible hébraïque prendra la place d'honneur qui lui revient dans l'histoire des civilisations anciennes.

Dans la même classe de sixième on peut voir que les religions de l'Inde et de la Perse ancienne seront traitées comme il convient. Le programme énumère les Védas, la société brahmanique, les lois de Manou ; le bouddhisme, Zoroastre.

En cinquième et en quatrième les mentions relatives à l'histoire des religions grecque et romaine sont très succinctes : La race hellénique, la religion ; les légendes ; la guerre de Troie, l'oracle de Delphes, etc. Notions sur la religion romaine. — Je suis convaincu que le professeur prendra ces indications sommaires pour un simple point d'attache, et qu'il saura faire constamment ressortir le rôle essentiel des idées et des pratiques religieuses dans la vie privée et publique, dans la politique, dans la littérature, dans les arts. Je loue toutefois le programme de s'être servi du terme de religion et non de celui de mythologie, auquel l'usage a donné, en matière d'histoire et de littérature classiques, un sens étroit ; notions détachées, sans lien intime,

utiles pour l'intelligence des œuvres littéraires et artistiques. — Mais, aux approches de l'ère chrétienne, il était essentiel de reprendre les notions relatives à la religion, et de montrer les nouveaux caractères dont elle fut redevable soit aux progrès du mouvement philosophique, soit à son extension et à sa propagation dans un cercle beaucoup plus vaste que celui dans lequel elle avait pris naissance. Aux dernières lignes du programme de l'histoire de la Grèce : Diffusion de l'esprit grec en Orient, le commerce, les lettres et les arts à Alexandrie et à Pergame. Diffusion de l'esprit grec en Occident, — il serait utile d'ajouter : la religion grecque après Alexandre ; son introduction en Orient et en Occident. Dans la partie correspondante du programme de l'histoire romaine, je réclame également deux additions capitales : 1° Caractère de la religion romaine sous Auguste et les premiers empereurs ; syncrétisme religieux gréco-romain-oriental ; 2° la religion juive après le retour de l'exil : la loi ; les Synagogues ; propagande dans l'empire. — Il n'est pas admissible que l'élève arrive à l'époque de l'organisation du christianisme sans savoir à quoi celui-ci succède et par quoi il a été préparé.

Malheureusement le programme officiel, est, à son tour, aussi muet sur les origines du christianisme qu'il l'était sur la religion juive. Les mêmes scrupules ont sans doute arrêté, en ce double point, le Conseil. Le programme de la Société de l'enseignement secondaire, sans pousser bien loin la hardiesse, n'a pas su se résigner à cette lacune, disons le mot, à cette suppression. Il a inscrit : Naissance et progrès du christianisme. Les premières persécutions. — Cela est sans doute insuffisant, mais vaut mieux que rien du tout. Dans le programme officiel, à la suite d'un long et intéressant paragraphe qui traite de : Les Antonins. Gouvernement intérieur ; le Sénat et le consistoire ; administration des provinces. Les grands jurisconsultes. Extension du droit de cité romaine. Lettres et arts depuis la mort d'Auguste jusqu'au règne de Marc-Aurèle, — nous trouvons, en tout et pour tout, cette brève mention : Développement du christianisme.

Mais ce christianisme, d'où vient-il, d'où sort-il ? quel pays,

quel homme lui ont donné naissance ? Quelles causes ont assuré ses progrès ? Comment se sont organisées les premières Églises, comment constituée la doctrine, comment le culte ? Là-dessus l'élève est condamné à ne rien apprendre. Quoi, vous employez sept années (de la sixième à la philosophie) à retracer à vos élèves les principaux événements du passé, qui doivent lui livrer le secret de l'ordre politique, social, intellectuel du temps présent, et vous éliminez purement et simplement du champ de l'histoire le plus grand des événements connus, celui qui a fait l'Europe et la société contemporaines ce qu'elles sont ! Le jeune bachelier connaîtra tous les rouages de la machine ; mais l'arbre de couche est enlevé. C'était le cas ici de se mettre au-dessus d'un préjugé, dont notre enseignement public doit à tout prix se débarrasser, s'il ne veut pas perpétuer de funestes malentendus. Le respect dont nous entourons, — et dont notre enseignement officiel, à ses différents degrés, continuera d'entourer, — la doctrine, les enseignements, les rites des Églises chrétiennes contemporaines, ira-t-il jusqu'à nous faire garder le silence sur les circonstances historiques qui ont présidé, il y a dix-huit siècles, à la naissance de ces mêmes Eglises ? Il faut donc qu'en ceci comme ailleurs, l'enseignement secondaire transmette, avec une parfaite modération de forme, les données qui prévaudront dans les chaires des Facultés des lettres dont nous avons demandé plus haut la création. — Par une considération rétroactive, il importe que les futurs maîtres de l'enseignement secondaire sachent, sans trop tarder, où trouver un exposé mûri, sage, posé, des résultats obtenus sur le terrain de l'Histoire des religions, afin de leur donner dans leur propre enseignement la place qu'ils sont appelés à y prendre prochainement ; l'introduction des « parties réservées » de l'Histoire des religions dans l'Histoire générale est inséparable du fonctionnement régulier de ce même enseignement dans les Facultés.

L'addition au programme officiel que nous réclamons énergiquement est la suivante (après ce qui concerne les empereurs de la famille d'Auguste) : Origines du christianisme, Jésus de Nazareth. Les apôtres. Nouveau Testament. Propagation du christia-

nisme. Organisation des Églises. Établissement du dogme[1].

Nous ne pousserons pas plus loin ces observations sur le nouveau programme d'histoire. A partir du point que nous avons marqué, nous n'avons plus à y signaler de graves omissions. Le jour où l'on aura fait droit aux remarques qui précèdent, particulièrement où l'on aura fait disparaître la double lacune relative à la religion juive, aux commencements du christianisme et aux livres sacrés de ces deux religions, on pourra estimer que l'histoire des religions aura conquis dans l'Histoire générale une place conforme à son importance[2].

[1]) Cette histoire s'enseignera sans blesser aucune susceptibilité, car le professeur se tiendra en dehors de la polémique. Il y a peut-être lieu de reproduire à cet égard les lignes que nous écrivions, il y a un an : « La polémique appliquée à l'Histoire des religions et tout particulièrement aux origines du christianisme, est une vue étroite et qui a fait son temps. Elle a pu avoir son heure de légitimité, quand on contestait les droits de l'histoire et qu'on prétendait interdire certains terrains à la critique. Maintenant que ces barrières sont abaissées, ce serait se lier soi-même, et d'une façon peu intelligente, que subordonner son jugement sur l'histoire ancienne au jugement qui est porté sur elle par les Églises. Je dis subordonner, car, pour le plaisir de détruire une vue que l'on rejette pour des motifs d'une nature essentiellement philosophique, on néglige d'étudier les choses en soi, s'efforçant seulement de les présenter d'une façon directement opposée à celle qui prévaut dans certains cercles. Prendre le contre-pied de la tradition, c'est faire de la tradition retournée, ce n'est pas faire de l'histoire; on le comprend depuis peu. Traiter Jésus de Nazareth et ses apôtres d'imposteurs parce que la théologie a fait de l'un un Dieu et des autres des hommes divinement inspirés, ce n'est point, encore un coup, nous instruire sur ce qui s'est passé en Judée au premier siècle de l'ère chrétienne, c'est seulement contester une vue qui a généralement prévalu sur lesdits événements; ce n'est pas nous donner un portrait du passé, c'est condamner le portrait de ce passé admis par la tradition. A cette tâche négative, dont l'époque est passée, nous substituons la tâche positive de la critique historique. » Si le silence observé par le nouveau programme et qui s'explique par certains scrupules, se prolongeait, l'ignorance de faits aussi essentiels dans l'histoire de la civilisation deviendrait bientôt du dédain. Que les membres du conseil supérieur nous permettent d'attirer respectueusement leur attention sur cette conséquence, peut-être imprévue, mais inévitable de leur décision. A cette méconnaissance, qui ne manquera pas de tourner au mépris, qui ne préférera un exposé fait dans un esprit de respect sympathique ? « Nous apporterons, continuions-nous, pour tout dire en un mot, à l'examen du judaïsme et des commencements du christianisme, l'esprit de respectueuse sympathie que méritent les grands efforts de l'esprit humain, ces efforts où la société a déposé le meilleur de son travail et de ses espérances. Pourquoi refuserions-nous à ces deux grandes religions, dont le rôle a été prépondérant dans la formation de la civilisation européenne, l'estime que nous ne marchandons ni aux religions de l'Inde ni à celles de la Perse, de la Grèce et de l'Italie ? » *Revue de l'Histoire des religions*, 1880, T. Ier, p. 5 et 6. Ces paroles, écrites pour un objet différent, s'appliqueront sans peine aux enseignements dont nous réclamons l'introduction.

[2]) En corrigeant les épreuves de ce travail, nous avons connaissance d'un article de M. A. Astruc, *La critique religieuse et l'enseignement public*

C'est le cas maintenant de se tourner du côté de l'Étranger pour voir comment on s'est proposé de faire place aux résultats de l'Histoire religieuse dans l'enseignement secondaire. Nous empruntons ici encore de très curieux renseignements relatifs à la Hollande à M. van Hamel. « Il semblerait, dit cet écrivain, que la logique du point de vue adopté par le législateur néerlandais dans la réorganisation de l'enseignement théologique supérieur, dût amener également l'introduction d'un enseignement religieux indépendant et laïque dans les programmes de l'école primaire et de l'école secondaire, — à moins qu'on ne soit d'avis que l'enseignement des phénomènes religieux constitue une de ces branches spéciales qui doivent être réservées aux hautes études. Mais, même en dehors de cette considération, la logique devait rencontrer des obstacles, que plusieurs ont pu croire insurmontables, et qui, jusqu'ici, n'ont pas étésurmontés. — En effet, l'enseignement public en Hollande est et veut être entièrement laïque, accessible à des enfants de familles se rattachant à toute espèce de dénominations religieuses, et empreint de cet esprit de tolérance et de respect pour toutes les convictions, qui n'est qu'une des applications du principe de la liberté de conscience. Or, il a paru jusqu'ici à l'État qu'il ne lui serait possible de se maintenir à ce point de vue qu'en excluant soigneusement tout enseignement religieux du programme de ses écoles primaires et secondaires. Ne nous arrêtons pas ici à discuter la question de savoir si cette « neutralité » absolue est possible... Du moment que le maître d'école ne fait pas de polémique proprement dite, ou ne s'amuse pas à ridiculiser des vues qui lui paraissent superstitieuses, l'État n'a pas à se préoccuper des plaintes de consciences trop chatouilleuses. Il fait enseigner la science, et c'est là son droit autant que son devoir. » On a donc tourné l'obstacle, nous apprend l'écrivain hollandais, en établissant des leçons facultatives dont des savants, généralement des pasteurs appartenant à

(*Revue politique* du 12 février 1881), où il défend les mêmes conclusions. De même que nous, il pense que « le programme historique nouveau de l'enseignement secondaire n'est qu'un premier pas et que l'avenir nous réserve de plus amples satisfactions. »

la fraction la plus indépendante du protestantisme libéral, ont pris l'initiative.

« Le programme de l'enseignement secondaire que reçoivent des élèves des deux sexes de douze à dix-sept ou dix-huit ans, continue M. van Hamel, embrasse assez de branches spéciales pour qu'il soit possible et même nécessaire d'y faire entrer l'Histoire des religions. Si la chose n'a pas été faite, — ce qui tient à un scrupule de laïcité que le temps ne manquera pas de réduire à ses justes proportions, — au moins elle se prépare. Et ce que l'État n'a pas fait jusqu'ici, mais ce qu'il fera tôt ou tard, des hommes d'initiative l'ont déjà essayé avec beaucoup de succès. » A Amsterdam et à Arnheim on fondait, en 1878, des « écoles d'enseignement religieux, » dont le programme s'étendant sur un espace de cinq années, comprenait, en dehors de l'histoire de la religion d'Israël, du christianisme et de la philosophie morale, l'histoire des religions les plus importantes et l'étude comparée des principaux phénomènes religieux. A Rotterdam, sept « théologiens, résolus à ne faire que de l'enseignement religieux laïque, » ont obtenu, en 1879, de la municipalité l'usage d'une salle dans les deux écoles secondaires de jeunes gens, dans l'école secondaire de jeunes filles et au gymnase. — « Il fallait, dit M. van Hamel, qui était l'un de ces professeurs de bonne volonté, choisir nos heures en dehors des heures de classe, mais grâce à la bonne volonté des directeurs de ces établissements, tous très convaincus de l'utilité de cet enseignement, et surtout à celle des élèves, nous réussîmes à établir un nombre suffisant de cours et à établir pour chaque cours deux heures par semaine. — La première année était consacrée à une étude générale des principaux phénomènes religieux. La seconde année appartenait à l'histoire de la religion d'Israël en rapport avec la religion de ses voisins ; dans la troisième, on exposait les origines du christianisme ; dans la quatrième on racontait l'histoire de l'Église chrétienne ; dans la cinquième enfin, revenant aux anciennes religions dont il avait déjà été question pendant la première année, on donnait, pendant le premier semestre, un aperçu méthodique des religions primitives, des religions nationales et des

religions cosmopolites, tandis que le second semestre était consacré à retracer les grandes lignes du développement de l'idéal moral. » Un autre savant, M. Zaalberg, propose une distribution différente des matières. « Son programme comprend quatre cours, dont le premier traite des fondateurs de religions, le second des usages religieux, le troisième des livres sacrés, tandis que le quatrième doit initier les élèves aux productions classiques de la littérature religieuse et leur apprendre à comparer entre elles les idées fondamentales des différentes religions. »

Nous ne saurions trop attirer l'attention de nos lecteurs sur les conclusions de ce remarquable travail, dont l'inspiration concorde si complètement avec l'objet des présentes observations : « On voit, par ce qui précède, qu'il existe en Hollande, de fait, à côté du précieux enseignement supérieur qui se donne dans les Facultés de théologie réorganisées, un enseignement religieux secondaire, dans lequel l'Histoire des religions occupe la première place. Cet enseignement, bien qu'il se donne par des théologiens dont la plupart — pas tous cependant — sont ministres d'une Église protestante, est franchement laïque et indépendant de tout intérêt ecclésiastique. Il ne poursuit d'autre but que celui de combler une lacune fâcheuse dans les études de la jeunesse scolaire. — Pour le moment, des circonstances particulières empêchent cet enseignement d'être inscrit au programme des études publiques. Il devra se donner provisoirement en dehors des classes à côté des leçons officielles. Mais déjà plusieurs directeurs d'établissements d'instruction publique engagent fortement leurs élèves à en profiter, et le temps viendra où, lorsque bien des préjugés se seront dissipés, et avec eux bien des scrupules, l'État laïque verra clairement qu'il existe un enseignement religieux secondaire, qu'il est de son droit et de son devoir de faire donner à ses citoyens[1]. »

La situation est donc la même en Hollande qu'en France : des

[1]) *L'enseignement de l'Histoire des religions en Hollande*, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, tome I, p. 379 et suiv. Voyez aussi les remarquables *Programmes d'un enseignement secondaire de l'Histoire des religions*, de MM. van Hamel et J. Hooykaas, *ibid*, tome II, p. 377 et suiv., 386 et suiv.

deux côtés on veut un enseignement laïque qui respecte la conscience générale, mais ce souci commun ne saurait faire taire la préoccupation toujours croissante de communiquer aux jeunes gens qui parcourent la longue filière de l'enseignement secondaire, les résultats positifs obtenus de notre temps sur le domaine de l'histoire des religions, de les mettre en possession d'une vue nette, précise de la place occupée par les idées et les usages religieux dans l'histoire générale des sociétés humaines. La seule différence est qu'en Hollande, pays en majorité protestant, ce besoin est surtout ressenti par ceux des théologiens qui se sont engagés dans la voie de la science historique indépendante, tandis que, chez nous, il est particulièrement compris de ceux qui s'adonnent à l'histoire et à la philosophie, et cherchent à retrouver et à reproduire de la façon la plus exacte la marche de l'évolution sociale, intellectuelle et morale de l'humanité.

Ce n'est donc point par la voie détournée d'un enseignement facultatif que l'histoire des religions est appelée à prendre sa place en France dans l'enseignement secondaire : c'est, comme nous l'indiquons plus haut, tout d'abord en obtenant une représentation normale dans le cours des études historiques. Mais cette place est-elle suffisante ? Nous ne le pensons pas.

Qu'on remarque, en effet, que les principales données de l'histoire religieuse (religions de l'Orient ancien, de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Italie, judaïsme, commencements du christianisme) vont se trouver dispersées, émiettées dans le cours des trois classes de sixième, de cinquième et de quatrième, qu'elles s'adressent ainsi à de très jeunes gens, incapables d'en saisir autre chose que la superficie et les dehors, — on conviendra qu'il y aurait lieu de résumer quelque part sous une forme bien définie un enseignement d'un aussi haut intérêt, et de le donner à des jeunes gens capables de comprendre et de réfléchir. Nous estimons donc qu'il faut placer dans la classe de philosophie un aperçu de l'histoire comparée des religions depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Une leçon par semaine y suffira, en tenant compte des éléments de préparation dont l'en-

semble de la culture littéraire et historique des années précédentes aura muni les élèves [1].

Un professeur d'histoire pourra se charger du nouvel enseignement ; toutefois il conviendra davantage au professeur de philosophie, aux leçons duquel il apportera un nouvel élément de variété et de solidité. L'histoire de la philosophie, en particulier, ne pourra que gagner beaucoup à être constamment mise en relation avec l'évolution des idées religieuses, sans la connaissance desquelles elle reste constamment suspendue en l'air [2].

Le corollaire de l'institution d'un cours d'Histoire des religions dans la classe de philosophie, sera l'établissement à l'École normale supérieure d'un enseignement d'Histoire générale des religions, qui sera suivi tout naturellement par les futurs professeurs de philosophie appelés à le donner, mais qui sera également d'une incontestable utilité aux élèves d'histoire et à ceux de littérature.

Ce qui vient d'être dit relativement aux établissements d'enseignement secondaire qui reçoivent les jeunes gens, vaut pour les collèges de jeunes filles, dont l'organisation va être entreprise, et pour l'enseignement secondaire spécial, en tenant compte

[1]) Nous jugeons superflu d'esquisser ici l'enseignement *réclamé*. Le programme en sera tracé aussi aisément que rapidement quand le principe en aura été adopté.

[2]) La philosophie de l'école d'Alexandrie est inexplicable sans quelque teinture théologique ; la philosophie scolastique est tellement *engrenée* dans le dogme de l'Église, qu'elle demeure incompréhensible en dehors de ce dernier. La philosophie de la Renaissance et du dix-septième siècle n'est appréciée avec équité que si l'on tient compte des croyances adoptées dans le milieu qui la vit naître et se développer. Spinoza et Malebranche sont des théologiens qui philosophent, et l'on pourrait penser quelque peu de même à l'endroit de Leibniz. La philosophie allemande, moderne et contemporaine, ne perd jamais de vue ses rapports, son accord ou son désaccord avec la théologie courante. D'autre part, certaines réticences de notre enseignement philosophique, qui nuisent à sa force et ont compromis chez plusieurs sa sincérité, pourront être enfin mises de côté. Il faudra trouver une place aux questions suivantes : Rapports de la philosophie avec la théologie ; différences d'objet et de méthode. Quand on exposera l'idée de Dieu, la théorie du mal, il y aura lieu de rappeler les solutions et les arguments présentés par les principales théologies. Sur l'âme, sa nature, son immortalité, sur les sanctions futures de la morale, sur bien d'autres points encore, la connaissance de l'Histoire des religions, permettra au professeur de remplacer par d'intéressants aperçus historiques le silence de convention aujourd'hui observé ; on mettra fin ainsi à cette singulière situation qui, sous prétexte d'une impartialité plus complète, consiste à ignorer de propos délibéré tout un côté des problèmes et ne permet d'en offrir que des solutions boiteuses.

de la nature particulière de leurs programmes. Dans ces écoles, elles aussi, il y aura lieu : d'une part, dans l'enseignement de l'histoire générale, d'assurer leur place légitime aux phénomènes religieux ; de l'autre, de présenter d'une façon succincte le tableau des plus importantes manifestations religieuses, de retracer la figure de ceux qui y ont joué le premier rôle, d'indiquer la composition des principaux livres sacrés.

III

ENSEIGNEMENT PRIMAIRE.

Notre tâche est moins aisée en ce qui touche l'enseignement primaire. — Pour tout homme qui comprend la place que les religions ont tenue et tiennent encore aujourd'hui dans le monde, l'enseignement supérieur ne saurait continuer de s'en désintéresser. Il est non moins évident que l'on doit à ceux qui consacrent huit ou dix années à l'acquisition du bagage intellectuel reconnu nécessaire à tout homme instruit, un exposé précis, sinon complet, de l'état des connaissances obtenues par les travaux du XIXe siècle sur le passé et le présent des sociétés humaines : et, parmi les matières de cet exposé, figurent incontestablement les principaux faits de l'Histoire des religions. Partout où le silence à l'égard de données importantes n'est pas commandé par d'impérieuses nécessités de bienséance, il doit être rompu au profit d'un progrès, qui règle sa marche sur celle de l'esprit public.

Quand nous nous demandons, à son tour, quelle place pourrait revenir aux matières de l'Histoire religieuse sur le terrain de l'instruction élémentaire, à l'école populaire, nous nous trouvons en présence d'un mouvement très fort de l'opinion qui, au premier abord, semble aller directement à l'encontre de notre préoccupation présente. On réclame avec force — et la loi va incessamment consacrer — la séparation entre l'enseignement proprement religieux donné par les ministres des différents cultes et la culture morale et intellectuelle dont la charge appartient à l'instituteur.

L'Histoire sainte, enseignée dans l'école concurremment avec le catéchisme, se trouve rayée, du même coup que celui-ci, et les circonstances pourront paraître peu favorables à notre thèse.

Quand on y regarde de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir que la contradiction entre ces deux points de vue est beaucoup plus apparente que réelle, et que la suppression de l'Histoire sainte, telle qu'elle était jusqu'ici enseignée, nous met, au contraire, singulièrement à l'aise pour plaider la cause de l'Histoire religieuse, envisagée, cela va sans dire, en dehors de son lien avec la doctrine d'une Église déterminée. Nous avons loué le Conseil supérieur d'avoir supprimé ce même enseignement au début de l'exposé de l'Histoire universelle, parce que cette place ne s'accordait pas avec le tableau de l'histoire ancienne tel que l'état actuel de nos connaissances l'a dressé. L'histoire *juive* a été remise à sa vraie place, après les civilisations de l'Égypte et de la Babylonie, et nous avons fait voir comment le scrupule respectable qui la restreint pour le moment à l'indication du cadre extérieur des événements, ne saurait tenir longtemps devant la nécessité de mettre les élèves au courant tant des traditions antiques des Hébreux que de leurs idées et formes religieuses. Avec les différences que comporte l'écart sensible des programmes d'enseignement secondaire et primaire, nous prévoyons qu'on aboutira à une solution analogue pour ce dernier.

Nous avons ailleurs soutenu la cause de l'Histoire sainte « laïcisée, » à la fois contre ceux qui voulaient en conserver l'enseignement tel qu'il se donne jusqu'aujourd'hui et contre ceux qui en réclamaient la suppression pure et simple[1]. Aux partisans du *statu quo* nous faisions valoir que la manière dont on présente actuellement l'histoire sainte aux enfants n'est point d'accord avec l'esprit général de l'instruction, et risque même de se trouver en conflit avec son principal objet, qui est la formation du caractère et de l'esprit des élèves. Pour mieux faire saisir notre thèse,

[1]) *L'Histoire sainte laïcisée* et sa place dans l'enseignement primaire, dans la *Revue scientifique* du 22 mars 1879. Article reproduit dans nos *Mélanges de critique religieuse*. Voyez aussi la préface de ces mêmes *Mélanges* où nous avons défendu notre thèse contre certaines objections, p. IX et suiv.

nous ne craignions pas d'en marquer quelques traits avec vivacité : « Il faut l'avouer, écrivions-nous, l'histoire sainte, telle qu'on l'enseigne actuellement, avec la constante perturbation des lois naturelles et la perturbation, trop souvent renouvelée, des lois morales, est bien la plus détestable introduction à la prise de possession régulière des connaissances qui doivent éclairer l'enfant sur les conditions naturelles et sociales du milieu où la naissance l'a placé. » Par le mot un peu barbare d'histoire sainte « laïcisée », nous entendions donc un enseignement élémentaire de l'histoire hébraïque, qui ne s'appliquât pas à mettre en relief le merveilleux, propre aux traditions antiques des Israélites comme à celles de tous les peuples anciens, où l'on éviterait avec le plus grand soin de représenter tel fait de tromperie ou de cruauté (le rapt de la bénédiction paternelle par Jacob, le massacre des populations cananéennes, par exemple), comme approuvé de Dieu. Un exposé sobre des traits les plus populaires de la *légende* primitive et patriarcale, et des indications *historiques* sur la destinée du peuple israélite depuis son installation en Palestine jusqu'à l'époque chrétienne, voilà comment il fallait entendre, d'après nous, l'enseignement de l'histoire sainte.

Mais, après avoir fait son procès sans sous-entendu, sans aucune atténuation prudente, à l'histoire « sainte, » nous étions heureux de prendre ouvertement la défense de l'histoire « juive » et de dire jusqu'à quel point les impérissables monuments du génie israélite nous semblent dignes d'occuper une place d'honneur dans l'enseignement de la jeunesse. Nul ne les admire autant que nous, nul ne voudrait davantage les voir compris et appréciés du plus grand nombre; et ils le seront aisément du moment où ils cesseront de se présenter sous le couvert de l'autorité ecclésiastique, avec le préjugé et l'*à priori* d'un mystérieux et importun surnaturel.

« L'un des grands facteurs, disions-nous donc, du milieu intellectuel et moral où l'enfant va être plongé (milieu dont l'instituteur est appelé à lui donner les notions les plus exactes), c'est précisément cette destinée du peuple juif, dont, on l'a dit avec

grande raison, nous sommes les héritiers spirituels au même titre que des Grecs et des Romains. Rappellerons-nous ce qu'il y a d'admirable, de « classique » dans cette histoire ?... Quand je vante ainsi l'histoire juive et quand je demande qu'elle continue d'être enseignée à l'école primaire, je n'ai pas surtout en vue les admirables exemples de patriotisme qu'elle nous présente, mais j'évoque en ma pensée la prédication si forte et si saine des prophètes (la dégageant, bien entendu, du particularisme religieux, dont nous ne saurions, à cette distance, leur faire un sérieux grief), cette prédication, dis-je, si saine des prophètes, qui promet le bonheur à l'énergie du peuple et à sa moralité,... qui a su s'élever au-dessus des préoccupations d'un égoïsme stérile, de cette angoisse perpétuelle de la destinée de l'individu, pour s'adresser à une nation entière, comme à un corps dont tous les membres sont solidaires et dont les fautes sont châtiées dans le monde présent en la personne de ses frères et de ses enfants. — Sommes-nous donc si riches, concluais-je, que nous devions dédaigner ces éloquentes leçons, plus propres que toutes autres à favoriser l'éclosion d'une éducation civique et nationale ? » Nous demandions encore si l'on voulait laisser l'enfant dans une ignorance absolue à l'égard de faits, avec lesquels nous sommes mis quotidiennement en contact par la lecture, par la conversation, par les représentations de l'art à tous ses degrés. Nous insistions aussi sur le caractère de haute convenance que devait revêtir le nouvel enseignement : « Le principal motif que nous ayons fait valoir à l'appui de la conservation de l'histoire sainte » transformée » dans l'enseignement primaire, c'est que nous voyons dans le judaïsme un des principaux facteurs du monde moderne ; c'est donc avec sympathie et respect que nous en aborderons l'étude... Nous désirons en conséquence que le nouvel enseignement soit présenté avec tact et modération, que l'instruction soit dépourvue de toute allure polémique, et qu'on n'établisse aucune relation entre ce progrès excellent qui consiste à faire rentrer un des principaux chapitres de l'Histoire générale de l'humanité dans la voie des méthodes contemporaines, et telle ou telle doctrine philosophique. »

Nous croyons le terrain suffisamment déblayé par les considérations qui précèdent, et nous pouvons poser de nouveau, sans crainte de malentendu, la question dont la solution nous occupe : Quelle place y a-t-il lieu de faire aux principaux faits de l'Histoire religieuse dans le programme « laïque » de l'école primaire, d'une façon correspondante à ce que nous avons proposé pour le programme également laïque de l'école secondaire ?

L'enseignement de l'histoire à l'école populaire ne saurait prétendre à un exposé suivi du passé, comme au Lycée. Nous estimons que l'instituteur doit chercher à tracer largement le tableau du présent, — France d'abord, puis Europe, puis le monde entier — en l'accompagnant, en l'entourant de tous les renseignements historiques utiles à son intelligence. Quand il se trouve en face d'une grande institution, par exemple l'Église ou la religion chrétienne dans ses différentes fractions, il n'est pas possible qu'il s'en tienne à l'indication de son organisation actuelle. Il lui faut, à toute force, remonter aux origines de l'état qu'il constate, à la crise de la Réformation, à la séparation de l'Église latine d'avec l'Église grecque, aux commencements du christianisme lui-même, au judaïsme qui en est la souche. Il ne saurait taire, il devra au contraire expliquer à ses élèves que les religions varient avec les peuples et s'accommodent à leur état de civilisation, comme elles s'inspirent de leurs mœurs et de leur caractère dominant, ici plus douces, là plus sévères, ici entourées des somptuosités d'un culte compliqué, là réduites aux formes les plus simples et les plus nues. Il ne dépassera certainement pas le degré d'indépendance qui convient à la modeste tribune qu'il occupe, en déclarant qu'il n'est pas une religion si basse, si vulgaire, qui ne puisse être relevée par le dévouement et le cœur de ceux qui la professent, pas une, si savante et si haute, qui ne puisse être flétrie pour la dureté avec laquelle elle aura traité ses contradicteurs. S'il conclut de leur variété et de leurs mérites respectifs à la tolérance et au respect mutuels, il aura, sans contredit, tiré du spectacle du présent et de l'histoire du passé la plus grande et la plus profitable des leçons.

Le maître ne méconnaîtra pas davantage, nous en sommes convaincu, ce que peut supporter son jeune auditoire, en groupant quelques traits caractéristiques autour des figures des principaux fondateurs ou réformateurs de religions, un Zoroastre, un Çakya-Mouni, un Mahomet. Toutefois, sur deux points nous réclamons de lui des explications un peu plus amples. La mythologie grecque et romaine est encore vivante au sein de notre civilisation européenne; l'artisan, le cultivateur ne pourront parcourir un journal, ouvrir un livre, entrer dans un jardin public sans s'y rencontrer à une foule de personnages, avec les principaux desquels l'école a dû les familiariser. Les plus fameuses des légendes de l'antiquité devront ainsi, sinon lui être familières, du moins ne pas lui rester absolument étrangères. Il faut qu'il sache qui sont Ajax, Hector, Achille, Agamemnon, Ulysse, qui Jupiter, Junon, Vénus, Mercure, Mars, Hercule, les Muses, les Nymphes. Qu'il y ait au moins dans son esprit un point d'attache, un clou, auquel, lorsque l'occasion s'en présentera, il puisse accrocher de nouvelles connaissances, une case prête à recevoir en tout temps d'utiles compléments! Quant au judaïsme, — légende des temps primitifs, tradition patriarcale, principaux faits de l'histoire israélite, extraits des parties prophétiques, historiques et didactiques de la Bible, — quant au christianisme — histoire évangélique avec sa haute portée morale, Jésus de Nazareth, les apôtres, l'établissement des premières Églises, épisodes dramatiques des grandes époques de persécution, de crise, de réforme, — c'est notre vie de tous les jours. Nous ferions injure à nos lecteurs, à leur impartialité, à la haute curiosité de leur esprit, en supposant qu'ils jugent qu'un seul de nos contemporains doit vivre sans en avoir entendu parler, — en dehors de la pratique et du dogme des Églises contemporaines, en dehors des conséquences que peut en tirer soit la théologie soit la philosophie.

Ainsi, d'une part, nécessité d'expliquer les grands traits du présent par un aperçu du passé, de l'autre, nécessité d'exposer aux jeunes générations les faits historiques dont le souvenir est resté vivant pour notre temps et d'où se dégagent d'utiles leçons morales, voilà plus qu'il n'en faut pour réclamer jusque dans

l'école populaire la présence d'un enseignement élémentaire de l'Histoire des religions. — Ces données pourront devenir plus précises et plus complètes quand elles s'adresseront à la division supérieure de ce premier degré d'enseignement.

IV

CONCLUSIONS.

Nous croyons tenir un juste compte des exigences d'une branche trop longtemps négligée des études historiques, nous croyons en même temps nous conformer au progrès considérable accompli dans les derniers temps à cet égard par l'opinion générale, en terminant par les propositions suivantes les observations que nous tenions à présenter aux pouvoirs publics[1] :

L'Histoire des religions doit être représentée dans les principaux centres universitaires par trois chaires : Histoire générale des religions (excepté le judaïsme et le christianisme), — Judaïsme (histoire, littérature et religion des Israélites). — Christianisme (origines, littérature sacrée, organisation des Églises, établissement du dogme, histoire). Dans les centres moins importants on pourra se contenter de deux chaires (histoire générale et judaïsme-christianisme ; à la rigueur et transitoirement, d'une seule (histoire générale, y compris le judaïsme et le christianisme).

Ces chaires, en même temps qu'elles représenteront l'histoire religieuse au plus haut degré de l'enseignement, prépareront leurs élèves, futurs membres de l'enseignement secondaire, à donner avec la maturité et la sûreté désirables, soit comme professeurs de philosophie, soit comme professeurs d'histoire, les notions qu'ils seront appelés à présenter d'une façon suivie ou au cours d'un exposé historique général. Des leçons d'histoire

[1] Ces conclusions sont, en gros, celles que nous défendions dans la préface de nos *Mélanges de critique religieuse*, mais, sous cette première forme, elles ne se présentaient point avec l'ensemble des justifications que nous avons essayé de réunir ici.

générale des religions, données à l'École normale supérieure, se proposeront le même objet.

Dans l'enseignement secondaire public, tout chapitre de l'Histoire générale doit comporter une vue précise de la religion des peuples étudiés, des doctrines, des rites et des livres sacrés de chacune de ces religions; en particulier, la lacune injustifiable que le nouveau programme laisse subsister à l'égard du judaïsme et du christianisme doit être comblée. Un tableau d'ensemble de l'évolution des idées religieuses devra, en outre, être présenté dans la classe de philosophie. — Pour assurer à cet enseignement les allures de parfaite convenance (entrées d'ailleurs si profondément dans les mœurs de notre Université, que nous avons la plus entière confiance dans le tact des professeurs), pour le prémunir aussi contre les tâtonnements d'un début, contre l'entraînement de certaines hypothèses, il est essentiel qu'il puisse s'appuyer immédiatement sur les cours des Facultés et de l'École normale supérieure, dont il sera l'écho fidèle.

Pour l'enseignement primaire, nous avons fait voir que la séparation de l'enseignement religieux de l'instruction générale ayant eu simplement pour effet d'introduire à l'école populaire le régime qui prévaut depuis longtemps au lycée et au collège, la question de la place à faire à quelques données de l'Histoire des religions, doit y être tranchée dans le même esprit. Là encore, c'est en tant que faisant partie de l'histoire, comme en étant une chapitre essentiel, que nous en justifions l'introduction. Partant donc de la destination spéciale de l'instruction populaire, nous considérons avant tout les faits dont nous recommandons l'enseignement, comme des « retours en arrière » destinés à éclairer l'état présent de la société dont l'enfant est appelé à faire partie.

A ce troisième et plus modeste degré, nous réclamons de la sorte : d'une façon générale, les données de l'histoire, de la légende et de la mythologie religieuses nécessaires à l'intelligence des institutions, des usages, des habitudes du temps actuel; d'une manière plus particulière, l'étude — également indépendante de l'instruction ecclésiastique — des religions juive et chrétienne.

Maurice Vernes.

LES BÉTYLES[1]

I

Une des formes primitives des cultes idolâtriques a été la litholâtrie. On la retrouve dans l'état de barbarie chez presque toutes les races humaines[2], car avant la naissance des arts, dans le culte fétichiste des premiers âges, une pierre informe dressée fut un des objets dont on se servit pour représenter la divinité et offrir un signe sensible aux adorations. Des vestiges de cet usage extrêmement antique se conservèrent en Grèce jusque dans les derniers temps du paganisme. Telle était la pierre brute que l'on donnait à Hyette, en Béotie, pour une image d'Héraclès[3], celle qui à Thespies formait le simulacre le plus antique et le plus vénéré d'Éros[4], telles les trente pierres que l'on adorait à Pharai sous les noms d'autant de divinités et qu'on y voyait auprès de la statue d'Hermès[5], pierres à propos desquelles Pausanias affirme que les plus anciennes idoles des Grecs rentraient dans ce type. Telle était encore la pierre qu'on montrait près de Gythion en Laconie, en la désignant par le nom de Ζεὺς

[1]) Une partie de cette dissertation reproduit l'article *Baetylia*, que j'ai donné dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de MM. Daremberg et Saglio, mais en le développant et en l'enrichissant d'un grand nombre de faits nouveaux.

[2]) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 180 et suiv.; Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, t. I, p. 13-30.

[3]) Pausan. IX, 24, 3.

[4]) Pausan. IX, 27, 1.

[5]) Pausan. VII, 22, 4.

Καππώτας (équivalent dorien de καταπαύτης), c'est-à-dire de Zeus qui apaise; on racontait qu'Oreste, après s'y être assis, avait été guéri de sa fureur[1]. Théophraste[2] peint le superstitieux qui prend soin de répandre de l'huile sur les pierres des carrefours et qui plie le genou devant elles; et Socrate oppose quelque part[3] aux incrédules qui n'ont de religion pour rien de ce qui est sacré, les dévots exagérés qui adorent toutes les pierres, tous les morceaux de bois, toutes les pierres qu'ils rencontrent. Lucien[4], à son tour, montre un homme adonné aux mêmes pratiques, s'inclinant et priant devant les pierres qu'il voit ornées de couronnes et arrosées d'huile. Plus tard encore, Clément d'Alexandrie fait allusion à ces pratiques presque dans les mêmes termes[5]. On en retrouve aussi la mention chez les auteurs latins[6].

Un premier progrès consista à ne plus laisser brute la pierre que l'on dressait pour en faire une idole, mais à la tailler plus ou moins grossièrement, de façon à lui donner une forme régulière d'un symbolisme très simple, lequel se retrouve le même chez des peuples assez différents. Cette notion symbolique fit conserver les simulacres de ce genre en beaucoup d'endroits, même après qu'on sut faire des statues.

Les formes données aux pierres sacrées se ramènent à deux types principaux.

1° La *pierre conique*, dont la forme imitait celle du phallus dressé, tandis que la section de sa base rappelait le cteis, ce qui en avait fait généralement le symbole de la réunion des deux sexes dans la divinité. Par suite, des pierres de ce genre symbolisaient tantôt un dieu mâle, comme le Zeus Meilichios de Sicyone[7], qui

[1]) Pausan. III, 22, 1.
[2]) *Charact.* 16.
[3]) Xenoph. *Memor. Socrat.* I, 1, 14.
[4]) *Alex. seu Pseudom.* 30.
[5]) *Stromat.* VII, p. 713.
[6]) Lucret. *De nat. rer.* V, v. 1198; Ovid. *Fast.* II, v. 641; Tibull. I, 1, v. 11; Propert. I, 4, v. 23; Prudent. *Contr. Symmach.* I, v. 206; II, v. 1005 et suiv.; Apul. *Florid.* 1, *init.*; Arnob. *Adv. gent.* I, 39.
[7]) Pausan. II, 9, 6; Lucian. *De dea Syr.* 16; cf. Bœttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, t. II, p. 125.

paraît bien avoir été originairement un Moloch phénicien[1], l'Apollon Agyieus d'Ambracie[2], d'Oricos, d'Apollonie d'Épire, de Mégare, de Byzance et d'Aptéra de Crète[3], et l'Apollon Carinos du gymnase de Mégare[4], dans les pays helléniques, comme en Syrie, suivant toutes les vraisemblances, le *Bêl* ou *Belschamên* du grand temple de Palmyre[5], comme en Phénicien *Ba'al 'Hammân*[6], d'où le nom de *'hammânim*[7], ἀμμάνεις dans le Sanchoniathon de Philon de Biblos[8], donné à ce type de simulacres[9], tantôt une déesse comme l'Aphrodite-*'Aschthôreth* de Paphos[10], celle dont le temple a été retrouvé en Cypre dans la localité d'Athienau[11], celle d'Ælia Capitolina[12], la *Tanith* de Carthage[13], la déesse à laquelle était consacrée la Giganteja du Gozzo[14], l'Aphrodite évidemment d'origine phénicienne, de quelques localités

[1]) Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 7e série, t. X, p. 221.

[2]) Pellerin, *Méd. de peuples et de villes*, t. I, pl. XII, n° 1; Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 296.

[3]) Eckhel, *Catal. Musei Vindobonensis*, t. I, p. 102, 2; Mionnet, *Descr. de médailles antiques*, *Supplément*, t. III, p. 318, n° 43; p. 322, nos 55 et 57; Combe, *Museum Hunterianum*, pl. IV, n° 6; Otfr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 302; Müller-Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, t. I, pl. I, n° 2; Millingen, *Ancient coins*, pl. III, n° 10.

[4]) Pausan. I, 44, 2.

[5]) Voy. De Vogüé, *Syrie centrale*, *Inscriptions sémitiques*, p. 85.

[6]) Gesenius, *Monumenta phoenicia*, pl. XXIII, n° 60; Fr. Lenormant, *Gazette Archéologique*, 1876, p. 130.

[7]) *Levit.* XXVI, 30; *Is.* XVII, 8; XXVII, 9; *Ezech.* VI, 4 et 6; II *Chron.* XIV, 9; XXXIV, 4 et 7.

[8]) Sanchoniath. p. 6, ed. Orelli.

[9]) Gesenius, *Thesaurus*, v. חמן.

[10]) Tacit. *Hist.* II, 3; Philostrat. *Vit. Apollon. Tyan.* III, 59; Maxim. Tyr. *Dissert.* VIII, 8; Serv. *ad* Virgil. *Æneid.* I, v. 270; voy. Münter, *Der Tempel der Himmlischen Göttin zu Paphos*, Copenhague, 1824; Guigniaut, *La Vénus de Paphos et son temple*, à la fin du tome IV de la traduction de Tacite par Burnouf; Guigniaut, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. LIV, nos 204-206; Lajard, *Culte de Vénus*, pl. I, nos 10-12; Gerhard, *Gesammelte akademische Abhandlungen*, pl. XLI, n° 2; LIX, n° 10; Fr. Lenormant, *Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne*, t. I, p. 360-362.

[11]) Colonna-Ceccaldi, *Rev. archéol.* nouv. sér. t. XXII, p. 367 et s.; voy. E. de Chanot, *Gazette archéologique*, 1878, p. 193.

[12]) Lajard, *Culte de Vénus*, pl. XV, n° 9.

[13]) Herodian. V, 6; Dio Cass. LXXIX, 2; voy. Gesenius, *Mon. phoen.* pl. XXIII et XXIV; Hamaker, *Diatribe philologico-critica monumentorum aliquot punicorum nuper in Africa repertorum interpretationem exhibens*, pl. 1, nos 1-4; Philippe Berger, *Gazette archéologique*, 1876, p. 24 et suiv.

[14]) La Marmora, *Nouv. ann. de l'Institut archéologique*, t. I, p. 10 et suiv.; *Mon. inéd. de la sect. franç. de l'Inst. archéol.* pl. II, n, o et o''.

de la Grèce[1], l'Arthémis Patroa de Sicyone[2] et l'Artémis Dictynna à laquelle les Massaliètes dédiaient un cône de pierre[3]. Sur les monnaies de l'île de Céos, le couple de Zeus et de Héra est figuré par deux simulacres coniques[4], comme celui de Zeus Meilichios et d'Artémis Patroa l'était à Sicyone. La vénération attachée à la pierre conique se reportait quelquefois sur des rochers naturels présentant cette forme ; telles étaient les deux pierres sous-marines de Tyr, appelées πέτραι ἀμβρόσιαι[5], que retracent à plusieurs reprises les monnaies impériales de cette ville[6], et dont les fragments de Sanchoniathon[7] font deux stèles élevées au Feu et au Vent par Ousôos (*Uschô* pour *Bosch*)[8], personnage qui avait une grande importance dans les mythes locaux. Au reste, dans les pays syro-phéniciens, le culte de la pierre conique était étroitement lié au culte du dieu-montagne, très développé dans ces contrées[9]; la pierre était comme un diminutif de la montagne, dont on ramenait aussi la forme au type du cône[10].

La représentation de la divinité sous la forme d'une colonne ou d'un pilier galbé est une altération postérieure de la pierre conique. Nous en avons la preuve par l'Apollon Agyieus, dont nous venons d'observer le type primitif et significatif, mais qui, à Athènes, devenait un tronc de colonne rond ou carré[11] placé devant la porte de toutes les maisons, et dont on se servait comme

1) Dodwell, *Tour in Greece*, t. I, p. 34 et suiv.; Fr. Lenormant, *Voie Sacrée*, t. I, p. 360.
2) Pausan. II, 9, 6.
3) *Corp. inscr. græc.* n° 6764.
4) Quatremère de Quincy, *Jupiter Olympien*, p. 11.
5) Nonn. *Dionys.* XL, v. 467-476.
6) Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 389-391 ; Gerhard, *Gesamm. akad. Abhandl.* pl. LX, n° 9.
7) P. 18, ed. Orelli ; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 539.
8) C'est le *Bes* des monuments égyptiens, dieu d'origine sémitique auquel conviennent de la manière la plus parfaite tous les traits du récit de Sanchoniathon. *Bosch-Bes* est devenu Ousôos, comme *Bodoachthor* (pour *'Abd'aschtharth*) et *Bodam* Oudostor et Oudam dans certaines transcriptions grecques (voy. Schröder, *Die phœnizische Sprache*, p. 114).
9) Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 657-671 ; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 306.
10) De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104 et s.
11) Schol. *ad* Aristophan. *Vesp.* v. 875; Bekker, *Anecd. græc.* p. 331.

d'un autel pour y déposer les offrandes faites au dieu[1]. M. Wieseler[2] a reconnu ces simulacres-autels d'Apollon Agyeus dans des cippes, tantôt debout et tantôt renversés, que représentent diverses œuvres d'art et dans lesquels on n'avait vu jusqu'alors que des tronçons de colonne dont rien n'expliquait la présence : au contraire, l'intention de l'artiste de figurer l'Agyieus est presque toujours motivée dans les ouvrages où le savant antiquaire de Gœttingue la retrouve. Ainsi une peinture de Pompéi[3] représente Hermès et Apollon, dieux invoqués tous deux comme les protecteurs de leur seuil (θυρωροί, θυραῖοι, προπύλαιοι), l'un assis, l'autre s'appuyant sur la pierre qui lui est consacrée. La Héra d'Argos n'eut d'abord d'autre image qu'une colonne[4]. Une base sculptée du Musée du Vatican[5] offre sur un de ses côtés la représentation d'un arbre sacré portant l'arc, le carquois et l'épieu d'Artémis chasseresse ; sur une autre face on voit une sorte de pilier en balustre dressé sur un piédestal, et auquel un bois de cerf et une épaisse guirlande sont attachés par une bandelette. Le vrai caractère de cette image de la déesse, qu'indiquent seuls au premier abord les attributs qui l'entourent, ne saurait être méconnu, si on la rapproche des monnaies où Artémis et Apollon sont figurés sous une apparence semblable. Sur celles de Cnossos de Crète, par exemple, on voit les armes de la déesse attachées à une colonne[6]. De pareilles images d'Artémis et d'Apollon sont réunies dans la numismatique de l'Illyrie[7], et sur une pierre gravée où on lit à côté d'un des piliers l'inscription ΛΟΞΙΑ[8], surnom d'Artémis comme son frère est aussi Λοξίας.

[1]) Aristophan. *Equit.* v. 320 ; Euripid. *Ion*, v. 89 ; Hesych. et Suid. v. ἀγυιεύς ; Hellad. *ap.* Phot. *Biblioth.* p. 335, ed. Bekker ; Pollux, IV, 123.
[2]) *Ann. de l'Inst. archéol.* t. XXX, p. 222 ; voy. O. Jahn, *Abhandl. d. Kœnigl. Sæchs. Gesellsch.* t. V, p. 298.
[3]) *Museo Borbonico*, t. X, pl. XXXVII ; cf. dans le même ouvrage, t. I, pl. VIII ; t. VII, pl. III ; t. IX, pl. II.
[4]) Clem. Alex. *Stromat.* I, 25, 164.
[5]) Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CCCVII, n° 5 ; Bœtticher, *Der Baumcultus der Hellenen*, fig. 10.
[6]) Combe, *Mus. Hunter.* pl. XIX, n° 3.
[7]) Eckhel, *Num. vet. anecd.* p. 7 et suiv. ; Millingen, *Ancient coins*, pl. III, n° 20.
[8]) Millin, *Galerie mythologique*, pl. XXIV, n° 119 ; Millin, *Monuments inédits*, t. I, pl. XXXIV ; Bœtticher, *Baumcultus*, fig. 53.

2° La *pierre équarrie* et plus ou moins allongée, comme celle du Zeus Téleios à Tégée d'Arcadie [1]. Chez les Grecs, la pierre de forme cubique est attribuée à Cybèle et celle de forme parallélogrammatique à Hermès [2], aussi la première, sur les monuments de l'art, sert-elle habituellement de siége à la déesse phrygienne, et la forme de parallélogramme demeure toujours celle des hermès jusque dans les plus beaux temps de la sculpture, quand on les surmonte d'une tête et qu'on y ajoute d'autres attributs [3]. Le livre du *Pasteur* d'Hermas introduit dans la symbolique chrétienne les idées attachées à la pierre cubique [4]. Chez les Nabatéens c'est sous la forme d'une pierre noire équarrie, haute de quatre pieds et large de deux, que Dusarès était adoré dans le grand temple de Pétra [5], et M. de Vogüé [6] a très ingénieusement conjecturé que la pierre de forme semblable avec dédicace au dieu *Du-Schard*, qu'il a découverte à Oumm-el-djemâl [7], devait être une idole faite à l'image de celle du temple central de Pétra. Il voit également une idole de la déesse *Alath* dans la pierre de Salkhat [8], qui présente la même forme, et en effet, dans le 'Hedjâz la même déesse, sous le nom de *Allât*, était vénérée dans son sanctuaire principal de Tayf sous la figure d'une pierre blanche de forme rectangulaire [9], tandis que les Qoreyschites l'adoraient dans le palmier *Dhat-anwât* [10]. Ces simulacres, composés d'une pierre rectangulaire dressée, étaient très multipliés

[1]) Pausan. VIII, 48, 4.
[2]) Voy. les passages réunis dans les notes de Villoison sur le traité de Cornutus, *De natura deorum*, p. 245 et 280, édit. d'Osann.
[3]) Gerhard, *De religione Hermarum*, Berlin, 1845; *Ueber Hermenbilde auf griechischen Vasen*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1855.
[4]) *In medio vero campo candidam et ingentem petram mihi ostendit (pastor), quæ de ipso campo surrexerat; et petra illa altior montibus illis erat, et quadrata erat, ita ut posset totum orbem sustinere. Vetus autem mihi videbatur esse, sed habebat novam portam, quæ nuper videbatur excisa* : Herm. *Past.* III, Similitud. IX, 2..... *Petra hæc et porta filius Dei est* : *Ibid* 12.
[5]) Suid. v. Θευσάρης; Maxim. Tyr. *Dissert.* VIII, 8.
[6]) *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 121.
[7]) *Ibid.* Textes nabatéens, n° 9.
[8]) *Ibid.* Textes nabatéens, n° 6.
[9]) Osiander, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 480.
[10]) *Ibid.* p. 481.

chez les Arabes, comme nous l'attestent Hérodote [1], Maxime de Tyr [2] et Clément d'Alexandrie [3]. Un nom particulier les désignait, celui de *ançâb*, et les auteurs musulmans nous apprennent qu'en même temps que les pierres de ce genre étaient des images divines, on égorgeait quelquefois dessus les victimes ou du moins on les arrosait de leur sang [4]. Cet usage est, du reste, déjà décrit par Hérodote [5], et Porphyre [6] dit : « Les Arabes de Duma, chaque année, sacrifiaient un enfant et l'enterraient au pied du cippe qui leur servait de simulacre divin. » Un vieux vers arabe [7] est ainsi conçu : « J'ai juré par le sang qui découle sur 'Auzh et par les pierres sacrées (*ançâb*) qui entourent Soû'aïr. » Il faut en rapprocher celui de Nâbiga Dhobyâni [8] : « Non, par la vie de celui dont j'ai parcouru la Ka'abah, par le sang répandu qui s'est figé sur les *ançâb*. » On arrosait de même du sang des victimes les arbres sacrés et les idoles anthropomorphiques [9].

Dans le culte phénicien, le *neçib* correspondait à ce que le *noçb* était dans le culte payen de l'Arabie. M. Philippe Berger [10] a établi que les cippes phéniciens dont l'inscription commence

1) III, 8.
2) *Dissert.* VIII, 8.
3) *Protrept.* IV, 40.
4) Voy. les passages rassemblés par Pococke, *Specimen historiæ Arabum*, p. 102.

La description d'un semblable rite se trouve dans une des prophéties qui portent le nom de Yescha'yâhou (LVII, 4-6). C'est le texte classique sur la litholâtrie dans le paganisme palestinien.

« N'êtes-vous pas des enfants de péché,
une race de mensonge ?
« S'échauffant (à la fornication) près des térébinthes,
sous chaque arbre verdoyant,
« Égorgeant des enfants dans les vallées,
sous les quartiers de roches ?
« C'est dans les pierres polies des torrents qu'est ton partage ;
voilà, voilà ton lot !
« C'est sur elles que tu verses des libations,
à elles que tu fais des offrandes. »

5) III, 8.
6) *De Abstin. carn.* II, p. 203.
7) Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 102 ; Osiander, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 500.
8) *Diwân*, I, v. 33 ; *Journ. asiat.* 6e série, t. XII, p. 270 et 305.
9) Osiander, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 488 et suiv.
10) *Note sur les pierres sacrées appelées en phénicien* neçib malac baal ; *Journ. asiat.* 7e sér. t. VIII, p. 253 et suiv.

par les mots *neçib Malâk-Ba'al*, suivis d'une formule de dédicace, ont des cippes-simulacres du dieu fils de la Triade kenânéenne, envisagé comme l'Ange de son père. Nous trouvons la même chose en Grèce. On y a découvert un certain nombre de pierres grossièrement équarries, qui devaient être originairement dressées, et dont chacune porte, en caractères archaïques, un nom de dieu au génitif : HEPMANOΣ ; ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ ; ΑΠΟΛΟΝΟΣ ΛΥΚΒΙΟ ; ΑΡΤΑΜΙΔΟΣ [1]. Ce ne sont pas là des bornes de terrains sacrés, comme l'a pensé M. Foucart, mais bien des simulacres d'un type rudimentaire et primitif. Nous en avons la preuve par le vase peint où l'on voit un autel dressé devant une pierre semblable où on lit ΔΙΟΣ et qui figure une idole très antique et aniconque de Zeus [2]. A Mantinée nous trouvons aussi Athênê représentée par une pierre quadrangulaire debout, munie de deux rudiments de bras rapportés [3].

Chez les peuples sémitiques, quelques-unes des pierres sacrées rentrant dans la catégorie dont nous parlons, se recommandaient à l'attention par des particularités merveilleuses, comme celle qu'au VIe siècle Antonin Martyr [4] vit encore adorée sur le mont Horeb par les Sarrazins du voisinage comme le simulacre d'une divinité évidemment lunaire : *In parte ipsius montis habent Saraceni idolum suum positum marmoreum, candidum tanquam nivem. Ibi etiam permanet sacerdos eorum indutus dalmatica et pallio lineo. Quando venit tempus festivitatis ipsorum, præcurrente luna, antequam ægre dicitur luna ad festum illorum, incipit marmor illud mutare colorem ; mox luna introierit, quando cœperint adorare idolum, fit marmor illud sicut pix. Completo tempore festivitatis, revertitur in pristinum colorem, unde omnino omnes mirati sumus.*

A la classe de ces simulacres il faut encore rattacher certains rochers adorés par des tribus arabes, parce qu'ils reproduisaient

[1]) Foucart, *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. II, p. 515 et suiv.
[2]) *Ann. de l'Inst. arch.* t. XII, p. 171 ; pl. N. ; *Archæol. Zeit.* 1853, pl. LIV. ; Ritschl, *Opusc. academ.* p. 801, pl. II.
[3]) Foucart, dans la continuation du *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure* de La Bas, 2e partie, sect. VI, *Arcadie, Mantinée*, no 352 d.
[4]) *Itiner.* 38.

naturellement la forme de la pierre levée et parallélogrammatique. Tel était celui auquel on donnait le nom de *Sa'ad* dans les environs de Djeddah [1], et qu'adoraient les Benou-Malakân de la race de Kinânah. Tels étaient aussi le rocher situé dans la ville de Qodaïd, entre la Mecque et Médine, où les gens d'Aus et de Khazradj reconnaissaient la déesse Monât [2], et le rocher du mont Adjâ, dans le Nedjd, que les Benou-Tay, d'après le témoignage formel de Qazwini, environnaient d'un culte comme étant le simulacre de leur dieu *Fels* [3].

II

Je viens d'emprunter la plupart de ces exemples aux religions de l'Asie, et en particulier à celles des peuples sémitiques. C'est qu'en effet l'antique litholâtrie s'est maintenue dans ces religions avec plus de persistance que dans celle de la Grèce, et qu'elle y a pris un caractère particulier. Il faut, à ce point de vue, étudier avec une attention toute spéciale dans la Bible [4] un des épisodes de l'histoire de Ya'aqôb, empreint, du moins dans la forme extérieure, de l'influence des idées des peuples au milieu desquels vivait alors la tribu patriarcale d'où sont issus plus tard les Israélites [5]. Ya'aqôb arrive, vers le coucher du soleil, en un lieu tout parsemé de grosses pierres. Ces lieux dans l'Orient étaient l'objet d'une vénération superstitieuse. Au VIe siècle de notre ère on y menait encore ce qui restait des dévots du paganisme [6]. Ya'aqôb, indifférent aux superstitions voisines, s'endort dans ces lieux, sans s'apercevoir qu'ils sont pleins de la présence des dieux, et prenant une de ces pierres sacrées, il la pose sous sa tête. Le contact de la pierre devient pour lui la cause d'une vision divine.

[1]) Pococke, *Spec. hist. Arab.*, p. 101; Osiander, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 498.
[2]) Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 242; t. III, p. 269; Osiander, Mém. cit. p. 496 et suiv.
[3]) Osiander. Mém. cit. p. 501.
[4]) *Genes.* XXVIII, 11-22.
[5]) Voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 31.
[6]) Damasc. *ap.* Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 342, ed. Bekker.

Il se réveille, et en mémoire du songe merveilleux dont il a été gratifié, il adresse la pierre même qui lui a servi d'oreiller. Le lieu de l'apparition reçoit de lui le nom de *Bêth-Êl*, c'est-à-dire « demeure de Dieu. » Le texte sacré, réservé comme on doit s'y attendre sur les révélations qui tendaient à montrer la connexité des cultes asiatiques et de la religion primitive des Hébreux, ne s'explique pas sur la valeur positive du nom de *Bêth-Êl*. Suivant la Genèse, c'est à la localité que Ya'aqôb impose ce nom mystérieux, mais la gentilité est beaucoup plus explicite sur le sens des bétyles (*βαίτυλοι, βαιτύλια, bætylia, betuli*), pierres sacrées qui sont la demeure de la divinité ou plutôt la divinité elle-même. Ce qui prouve qu'en consacrant la pierre sur laquelle il a reposé, Ya'aqôb n'accomplit pas seulement un acte commémoratif, mais partage jusqu'à un certain point la foi dans la présence de la divinité dans la pierre, c'est ce qu'ajoute la Genèse, que le patriarche versa de l'huile sur la pierre qu'il avait dressée. Cette pratique est, en effet, celle que suivaient encore dans les premiers siècles du christianisme les plus superstitieux d'entre les payens [1]. Les pierres ainsi honorées n'étaient pas seulement à leurs yeux la demeure du dieu, hébreu *bêth-êl*, phénicien *bêth-êl* βαίτυλος, syriaque *baitô alohô* [2], mais encore le dieu lui-même, le « père vénérable, » *ab-addir*, comme on appelait aussi [3].

Cette notion de la résidence de la divinité elle-même dans la pierre s'appliquait à toutes les pierres sacrées des religions asiatiques [4], même à celles façonnées de main d'homme. Mais elle s'y attachait d'une manière toute particulière aux aérolithes, aux pierres que l'on avait vu tomber enflammées du ciel et aux-

[1]) Damasc. *loc. cit.* p. 342 et 348, ed. Bekker; Theophrast. *Charact.* 16; Lucian. *Alexand.* 30; Minut. Fel. *Octavian.* p. 20, ed. Gronov.; Arnob. *Adv. gent.* 1, 39.

[2]) C'est ce qu'on lit sur les monnaies de Val, roi d'Édesse, à côté de la représentation d'un temple, au fronton décoré d'un astre rayonnant, dans l'intérieur duquel est une pierre posée sur un autel : *Numismatic chronicle*, t. XVIII, pl. 1, nos 1-3; Fr. Lenormant, *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1868, p. 319; *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien*, t. II, p.

[3]) Priscian. V, p. 647, ed. Putsch; S. Augustin. *Ep.* XVII, *Ad Maxim. Madaur.*

[4]) Voy. Ch. Lenormant, *Nouv. ann. de l'Inst. archéol.* t. I, p. 233.

quelles cette particularité merveilleuse aurait suffi pour faire attribuer un caractère divin[1]. Nous trouvons l'adoration de l'aérolithe avec une importance exceptionnelle dans la religion phrygienne de Cybèle. La fameuse pierre de Pessinunte, transportée ensuite à Rome, que l'on tenait pour « la Mère » elle-même, était de ce genre[2]; c'était une pierre noire de forme irrégulière, avec des angles saillants, assez petite pour qu'à Rome on ait pu la placer dans la bouche de la statue de la déesse, qu'elle défigurait[3]. La pierre adorée sur l'Ida[4] paraît avoir eu une origine analogue. Quand le culte de la déesse de Phrygie eut été porté en Grèce, l'idée que l'aérolithe appartenait à Cybèle et était sa manifestation, s'y introduisit en même temps; de telle façon que Pindare, ayant vu une pierre tomber du ciel au milieu des flammes et du bruit, la consacra à la Mère des dieux[5].

Le culte des aérolithes n'était pas moins développé en Syrie et en Phénicie. Le nom du dieu araméen *Qaçiu*[6], hellénisé en Zeus Casios, implique par le sens de son nom l'idée d'un pareil phénomène[7]. La qualification de « demeure divine, *bêth-êl* ou *bêth-îl*, dont nous avons expliqué la signification tout à l'heure, s'appliquait spécialement chez les peuples sémitiques, comme celle d'*ab-addir*, « père vénérable, » aux pierres sacrées de cette nature. En effet les bétyles, tels que les mentionnent les écrivains antiques chez les populations de cette race, sont essentiellement des aérolithes[8]. « J'ai vu le bétyle volant dans le ciel, » dit Damascius[9]. Dans les fragments de Sanchoniathon,

[1]) Ch. Lenormant, Mém. cit. p. 240; *Nouv. gal. mythol.* p. 56 et suiv.
[2]) Marm. Par. I. 18; T. Liv. XXIX, 14; Appian. VII, 56; Herodian. I, 11; Ammian. Marcell. XXII, 22.
[3]) Arnob. *Adv. gent.* VII, 47.
[4]) Claudian. *De rapt. Proserp.* I, v. 201.
[5]) Aristodem. *ap.* Schol. *ad* Pind. *Pyth.* III, v. 137; voy. Beulé, *Monnaies d'Athènes*, p. 317.
[6]) De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Haouran, n° 5; Textes nabatéens, n° 4.
[7]) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 118 et suiv.; article *Casius* dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.
[8]) Falconnet, *Dissertation sur les bætyles*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, tome VI; Münter, *Ueber die vom Himmel gefallene Steine*, Copenhague, 1805; Von Dalberg, *Ueber Meteor-Cultus der Alten*, Heidelberg, 1811; Buttiger, *Ideen zu Kunstmythologie*, t. II, p. 15-19.
[9]) *Ap.* Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 348, ed. Bekker.

Ouranos (*Schamê*) invente et fabrique les bétyles[1], et Baitylos est fils d'Ourenos[2]. La superstition attribuait même à ces pierres la faculté de se mouvoir encore à certains moments dans l'air, au milieu d'un globe de feu[3], comme au moment de leur chute. C'est sans doute à cause de cela et de la résidence qu'on croyait qu'y faisait la divinité vivante, que Sanchoniathon appelle les bétyles des « pierres animées. » (λίθους ἐμψύχους)[4].

La couleur en était presque toujours noire, marque de leur origine ignée et sidérale. C'est ainsi que les inscriptions cunéiformes mentionnent les septs pierres noires adorées dans le principal temple de la ville d'Ourouk en Chaldée[5], bétyles personnifiant les sept planètes[6]; c'est ainsi qu'il faut reconnaître un ancien bétyle dans la fameuse « Pierre noire » de la Mecque[7]. Les pierres de cette espèce étaient regardées comme appartenant à des dieux divers[8], mais tous de nature sidérale et pour la plupart solaires. Il y en avait particulièrement un grand nombre dans la région du Liban[9]. La valeur symbolique et sacrée du bétyle était doublée; quant à son origine aérolithique, il joignait une forme se rapprochant, d'une manière plus ou moins exacte, du type hiératique du cône[10]. Tel était le cas du Zeus Casios de Séleucie de Piérie[11]; des pierres noires dites divines (*lapides qui divi-*

[1]) P. 30, ed. Orelli; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 544.
[2]) P. 26, ed. Orelli; Fr. Lenormant, ouvr. cit. t. I, p. 542.
[3]) Damasc. *loc. cit.*
[4]) P. 30, ed. Orelli. — La première Épître de saint Pierre (II, 4 et 5) s'empare de cette notion de la symbolique payenne des religions de l'Asie et de la donnée de la pierre regardée comme demeure divine pour l'introduire dans la symbolique du christianisme, en rapport avec les passages des Psaumes (CXVII, 22) et de Yescha'yâhou (XXVIII, 16) sur la pierre rejetée des architectes qui devient la pierre angulaire de l'édifice nouveau: Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτόν, ἔντιμον, — καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός.
[5]) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 50, recto, col. 1, l. 20; cf. verso, col. 1, l. 37.
[6]) Fr. Lenormant, *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.* 1868, pp. 318-322.
[7]) Voy. ma dissertation sur *La religion de la Kaabah avant l'islamisme*, dans le tome II de mes *Lettres assyriologiques*.
[8]) Damasc. *ap.* Phot. *Biblioth.*, cod. 242, p. 342, ed. Bekker.
[9]) *Ibid.*
[10]) De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104.
[11]) Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 277 et suiv.; n[os] 891 et s.; Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.* p. VII, n° 13.

dicuntur), adorées à Laodicée de Syrie[1] et que la légende hellénisée disait avoir été dédiées par Oreste, comme beaucoup d'autres conservées dans les sanctuaires de l'Asie ; enfin de celle d'Émèse, appelée Elagabalus[2].

La pierre d'Émèse présentait en outre à sa surface des saillies et des empreintes naturelles[3], auxquelles on attachait une grande importance, et ce qu'on croyait voir dans ces marques[4] nous est expliqué par le célèbre *aureus* de l'empereur Uranius Antoninus[5], où est représentée la pierre conique du dieu Elagabalus, avec la figure du cteis très nettement déterminée à sa base. C'est une combinaison symbolique tout à fait pareille à celle de la coiffure d'Aphrodite-Astarté dans certaines statuettes votives en pierre calcaire provenant de l'île de Cypre[6], coiffure formée d'un bonnet conique sur le devant duquel se dessine l'organe de la génération féminine. Il faut expliquer dans le même sens l'ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης, que les écrivains byzantins[7] signalent sur la Pierre noire de la Mecque[8]. Des particularités de ce genre ajoutaient encore à la vénération des bétyles où on pouvait les observer. Il en était de même des pierres non météoriques où se présentaient des apparences analogues. Le Pseudo-Plutarque[9], parle d'une espèce de pierre que l'on trouvait en Asie-Mineure dans le fleuve Sagaris, et que l'on tenait pour sacrée parce qu'elle montrait « le type de la Mère des dieux ; » Falconnet[10] a très bien établi qu'il s'agissait de ces pierres bizarres que les curieux d'autrefois recherchaient sous le nom d'*hystérolithes*.

¹) Lamprid. *Heliogab.* 71

²) Herodian. V, 3, 10 ; Plin. *Hist. nat.* XXXVI, 8 ; Cohen, *Monnaies des Empereurs Romains*, t. III, *Elagabale*, n°s 116-119, 126-129, 155.

³) Herodian. *loc. cit.*

⁴) Ch. Lenormant, *Revue numismatique*, 1843, p. 273 et suiv.

⁵) *Rev. numism.* 1843, pl. XI, n° 1 ; Cohen, *Monn. des emper. rom.* t. IV, pl. III, n° 1.

⁶) Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. XX, n° 1.

⁷) Nicet. Choniat. dans Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 126 ; Ann. Comnen. *Alexiad.* X, p. 284 ; cf. S. Johann. Damascen. *De hæres.* p. 113, ed. Lequien.

⁸) Voy. ma dissertation sur *La religion de la Kâabah avant l'islamisme* dans le tome II des *Lettres assyriologiques*.

⁹) *De flumin.* p. 756, ed. Reiske.

¹⁰) *Mém. de l'Acad. des Inscript.* t. XXIII, p. 213 et suiv.

On classait aussi parmi les bétyles, en y attribuant la même origine céleste, certaines pierres consacrées de temps immémorial comme images des dieux, qui n'étaient pourtant pas des aérolithes, mais auxquelles des particularités lumineuses faisaient attacher une idée de nature ignée. Telle était l'émeraude colossale du temple de *Melqarth* à Tyr [1], que les fragments de Sanchoniathon [2] désignent comme un astre tombé du ciel, ἀεροπετῆ ἀστέρα, et relevé par Astarté (*Aschtharth*). Ce dernier mythe est représenté dans le type des monnaies d'argent de Marion de Cypre [3].

On habillait les bétyles, comme certains simulacres des dieux, avec des parures et des vêtements qui paraissent avoir varié suivant les fêtes [4]. Damascius [5] parle du bétyle enveloppé dans ses voiles. Sur les monnaies de Séleucie, la pierre de Zeus Casios est recouverte d'un réseau pareil à celui que l'on voit sur l'omphalos de Delphes ; une ouverture est placée sur cette enveloppe, afin de rendre le dieu directement accessible aux regards de ses adorateurs. La pierre du dieu Élagabale à Émèse se montre dans une nudité complète sur une monnaie de l'usurpateur Sulpicius Antoninus [6] ; sur les monnaies romaines de l'empereur Élagabale [7] et sur les pièces impériales d'Émèse, il y a seulement en avant de la pierre conique une figure d'aigle, qui paraît avoir été en métal ; enfin l'aureus d'Uranius Antoninus nous la fait voir couverte d'une riche enveloppe, sans doute en métal, terminée au sommet par une couronne à pointes ; par-dessus cette enveloppe est une sorte de manteau en étoffe ; les deux vêtements s'ouvrent à la base pour laisser voir l'empreinte symbolique marquée sur la pierre elle-même. Les diverses variantes

[1]) Herodot. II, 44.

[2]) P. 36, ed. Orelli ; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 546.

[3]) D. de Luynes, *Numismatiques et inscriptions cypriotes*, pl. VII, nos 3 et 4 ; Waddington, *Mélanges de numismatique*, t. I, pl. IV, nos 7 et 8.

[4]) Ch. Lenormant, *Rev. numism.* 1843, p. 270 et suiv.

[5]) *Ap.* Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 348, ed. Bekker.

[6]) Haym, *Thesaurus Britannicus*, t. I, p. 278 ; *Rev. numism.* 1843, pl. XI, no 4.

[7]) Cohen, *Monn. des emp. rom.* t. III, Elagabale, nos 116-119, 126-129, 135.

[8]) Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 227-230 ; *Suppl.* t. VIII, p. 157 et suiv.

de la représentation de l'idole de l'Artémis de Perga en Pamphylie sur les médailles [1] donnent l'idée que la pierre conique qui remplaçait cette déesse, dont le nom indigène était *Manapsa* [2], portait un vêtement métallique, changé à diverses reprises et analogue à celui des images grecques ou russes de la Vierge Marie ; le plus souvent cette enveloppe de métal présentait vers le sommet une tête féminine, et au-dessous des zones de bas-reliefs au repoussé ou une imitation de draperies.

III

C'est par la Crète, pays où les croyances phéniciennes s'étaient amalgamées dès la haute antiquité à la religion des Pélasges, que la notion sémitique du bétyle s'introduisit chez les Grecs. On donnait le nom de βαίτυλος [3] à la pierre emmaillotée que Rhéa avait fait avaler à Cronos à la place de son fils Zeus [4], suivant la légende, d'origine sûrement crétoise [5], qu'Hésiode accepta le premier [6], qu'il fit passer dans la mythologie poétique universellement reçue des Grecs et que les artistes ont quelquefois représentée [7]. Comme l'étymologie sémitique du mot était oubliée, on en avait forgé une grecque ; on disait que βαίτυλος venait de βαίτη, la peau de chèvre dans laquelle la pierre avait été enveloppée comme un enfant nouveau-né [8]. Le stratagème de Rhéa n'est évidemment dans ce récit qu'une ingénieuse combinaison de l'imagination grecque pour rendre plus acceptable la fable

[1] *Rev. numism.* 1843, p. 272 ; Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. CCCVII ; *Gesamm. akad. Abhandl.* pl. LIX.
[2] Waddington, *Voyage en Asie-Mineure au point de vue numismatique*, p. 94 et suiv.
[3] Hesych. et Etym. Gud. *s. v.*
[4] Apollodor. I, 1, 7.
[5] Otfr. Müller, *Prolegomena zu ein. wissensch. Mythologie*, p. 376.
[6] *Theogon.* 484-491.
[7] Sur un vase peint : *Gazette archéologique*, 1875, pl. 9. — Sur un autel : *Mus. Capitol.* t. IV, pl. X ; Millin, *Galer. mythol.* pl. 3, n° 16 ; Guigniaut, *Nouv. galer. mythol.* pl. LXII, n° 247 ; Müller-Wieseler, *Denkm. der alt. Kunst*, t. II, pl. LXII, n° 804.
[8] Hesych. *v.* Βαίτυλος.

d'origine orientale. On ne peut douter que, dans la légende crétoise primitive, ce ne fût Zeus lui-même qui fut dévoré sous la forme du bétyle, et il faut nécessairement reconnaître ici une variante du mythe phénicien dans lequel *Il*, le dieu assimilé à Cronos immolait son fils [1]. Ceci n'était pas ignoré des Grecs instruits : aussi Lycophron, qui recherchait si volontiers les fables étrangères à la mythologie courante, fait-il de la pierre Zeus lui-même et lui donne-t-il à cette occasion le nom de Δίσκος [2], qui semble faire allusion à la forme du bétyle crétois et aussi peut-être à l'origine projetée qu'on lui connaissait. Il est donc probable, comme l'a déjà reconnu Bœttiger [3] que la fable de Crète se liait à l'existence antique d'un bétyle aérolithique adoré dans cette île comme une image de Zeus ou comme Zeus lui-même.

On conservait à Delphes, en avant du temple et non loin de la source Cassotis, une pierre de médiocre dimension, sur laquelle on versait chaque jour de l'huile et qu'on enveloppait de laine à toutes les fêtes. C'était, comme on vient de le voir, le rite oriental d'adoration des pierres sacrées, complet, y compris l'habillement du bétyle, que rappelait certainement l'état d'emmaillottement de la pierre, quand elle était présentée à Cronos, dans la fable crétoise. Cette pierre de Delphes était considérée comme la pierre même donnée à Cronos par Rhéa, et rejetée ensuite par ce dieu [4]. La colonie crétoise, à laquelle on attribuait la fondation du temple de Delphes [5], avait donc apporté en ce lieu la tradition de sa patrie et peut-être aussi la pierre même, un des bétyles que la Crète ne paraît pas avoir conservés dans les âges historiques. Rome prétendait aussi posséder la pierre

[1]) Sanchoniath. p. 36, ed. Orelli ; Phil. Bybl. *ap.* Euseb. *Præpar. evangel.* I, 10, p. 40 ; IV, 16, p. 157 ; cf. Euseb. *Theophan.* II, 54 et 59 ; Porphyr. *De abstin. carn.* II, 56 ; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 544, 546, 548 et 549.

[2]) *Alexandr.* v. 400 ; cf. Tzetz. *a. h. l.*

[3]) *Ideen zu Kunstmythologie*, t. II, p. 17.

[4]) Pausan. X, 24, 5.

[5]) Homer. *Hymn. in Apoll.* v. 394-544 ; voy. Ottfr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 209-211.

donnée par Rhéa à Saturne [1] dans la pierre informe de Jupiter Terminus dressée sur le Capitole [2].

A Orchomène, on adorait, comme les simulacres des Charites, trois pierres informes qui étaient, disait-on, tombées du ciel au temps d'Étéocle [3]. M. Heuzey a établi [4] que la pierre à inscription grecque d'Antibes [5] était originairement un bétyle dédié par quelque habitant de la colonie grecque d'Antipolis et bien reconnaissable à sa forme ovoïde. L'inscription qu'il porte fait dire à la pierre elle-même : « Je suis *Terpon*, serviteur de la déesse, de la vénérable Aphrodite ; » c'était un des Amours qui accompagnaient la déesse. Mais l'Aphrodite adorée des Massaliètes, dans leur cité même [6], ainsi qu'à *Portus Veneris* ou Aphrodisias [7] (Port-Vendres) et à Antipolis, était l'Aphrodite de Cypre [8]. Ici donc l'emploi du bétyle comme simulacre divin, s'observe dans un culte qui, tout hellénisé qu'il fût, avait sa racine dans la religion phénicienne.

IV

Les anciens confondaient la chute des aérolithes, habituellement accompagnée d'un météore lumineux et d'une explosion, avec celle de la foudre [9], qu'une croyance populaire, qui s'est maintenue jusqu'au seuil de notre siècle, supposait tomber quelquefois sous la forme d'une pierre [10]. Pour les Grecs et pour les Romains comme pour la superstition populaire de l'Europe occidentale, encore acceptée des savants au XVIe siècle, les « pierres

[1] Lactant. *Divin. instit.* I, 20.
[2] Paul. p. 368, *v. Terminus* ; Serv. *ad Virgil. Æneid.* IX, v. 448 ; voy. Preller, *Römische Mythologie*, III, 2, *d*, p. 227, 2e édit.
[3] Pausan. IX, 38, 1.
[4] *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscriptions*, 1874, p. 61 ; *Mém. de la Société des Antiquaires de France*, 1874, p. 99.
[5] *Rev. archéol.* nouv. sér. t. XVII, p. 361.
[6] *Corp. inscript. græc.* n° 6769.
[7] Steph. Byz. *s. v.*
[8] Frœhner, *Rev. archéol.* nouv. sér. t. XVII, p. 363.
[9] Th. H. Martin, *La foudre, l'électricité, etc. chez les anciens*, p. 175-178.
[10] *Ibid.* p. 195-206.

de foudre » par excellence étaient les haches, pointes de flèches ou de lances et autres instruments en pierre simplement taillée ou polie, vestiges des hommes des âges préhistoriques, dont l'origine était oubliée, et qui, rencontrés dans le sol, paraissaient des merveilles qu'on ne pouvait expliquer que par un prodige divin [1]. C'est ce qu'a démontré sans réplique M. Michele de Rossi [2], établissant de plus que parmi ces objets, désignés sous le nom général de *ceramiæ* [3] ou *lapides fulminis* [4], on distinguait trois espèces : les *ceraunix* proprement dites, à forme allongée, qui était évidemment les pierres où la science moderne reconnaît des couteaux et des pointes de lances, les *betuli*, semblables à des haches, *similes securibus* [5], qui en étaient réellement, enfin les *glossopetræ* [6], que l'on ne considérait plus comme venant avec la foudre, mais comme tombant silencieusement du ciel dans les nuits sans lune, et parmi lesquelles on confondait, comme on le faisait encore au XVI[e] siècle, les pointes de flèches triangulaires en pierres siliceuses et les dents des squales fossiles.

Une inscription latine parle de deux *gemmæ ceraunix* placées dans le diadème d'une statue d'Isis [7]. Martianus Capella [8] décrit le diadème de Junon garni de céraunies. Prudence [9] parle des casques des Germains qu'on voyait au sommet, *fulvis radiare ceraunis*. Un des luxes les plus insensés d'Élagabale fut de faire faire des plats dans quelques céraunies d'une grandeur exceptionnelle [10]. On possède des colliers étrusques en or au

[1]) Pourtant les savants de la cour d'Auguste reconnurent les armes des héros, *arma heroum*, dans les armes de pierre que l'ont découvrit dans les grottes à ossements de Caprée : Sueton. *August.* 72.

[2]) Dans les *Ann. de l'Inst. archéol*, t. XXXIX, § 1 ; cf. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. 1, p. 171 ; E. Cartailhac : *L'âge de pierre dans les souvenirs et les superstitions populaires*, Paris, 1878.

[3]) Plin. *Hist. nat.* XXXVII, 9, 51 ; Porphyr. *Vit. Pythagor.* 17 ; Isidor. *Origin.* XVI, 14 ; Claudian. *Laud. Seren.* v. 77 ; Mythogr. Vatic. III, 8, 6 ; Philopon. *Adv. Procl.* X, 3 ; Marbod. *De lapid.* 28, v. 410-417.

[4]) Sidon. Apollin. *Carm.* V, v. 50 ; cf. Schol. *ad Pers. Satir.* II, v. 27.

[5]) Sotac. *ap.* Plin. *Hist. nat.* XXXVII, 9. 51.

[6]) Plin. *Hist. nat*, XXXVII, 10, 59.

[7]) Orelli, *Inscript. latin.* n° 2510.

[8]) I, 67 et 75.

[9]) *Psychomach.* v. 470.

[10]) Lamprid. *Heliogabal*, 21.

milieu desquels pend, comme amulette, une pointe de flèche en silex, c'est-à-dire une *glossopetra* [1]. En effet, l'origine céleste assignée à toutes ces pierres leur faisait attribuer des vertus talismaniques merveilleuses ; elles préservaient des atteintes de la foudre, protégeaient les navigateurs dans les tempêtes, enfin procuraient un sommeil paisible et des songes flatteurs [2].

Mais la plus puissante, celle dont les propriétés étaient considérées comme les plus extraordinaires et les plus divines, était le *betulus*. Sa possession assurait la victoire sur terre et sur mer [3]. La découverte de sept haches de ce genre dans un lac du pays des Cantabres, après une chute de la foudre, fut pour Galba le présage de son élévation à l'empire [4]. On a recueilli à Tonneins (Lot-et-Garonne), et aux Bornes (Haute-Savoie), de petites hachettes de pierre polie, enchâssées dans des montures de bronze ou d'argent, de l'époque romaine, pour être portées comme amulettes [5]. Le Musée Britannique possède un monument analogue, découvert en Égypte, où l'on a gravé des inscriptions et des symboles cabalistiques vers le IIIe ou le IVe siècle de notre ère, quand on en fit un talisman [6]. Une autre hachette de l'âge de la pierre polie, qui reçut à l'époque romaine des dessins en creux, a été trouvée en Phrygie. Sur une des faces est un aigle accosté d'un foudre, symboles de Zeus Céraunios, sur l'autre un quadrupède marchant, renard ou loup [7]. Les Musées archéologiques d'Athènes en renferment deux autres, provenant de Grèce. L'une de ces hachettes est décrite comme portant une longue

[1]) Braun, *Ann. de l'Inst. archéol.* t. XXVII, p. 53 ; *Catalogue des bijoux du Musée Napoléon III*, n° 186 ; *Series of photographs from the British Museum*, Pre-historic series, pl. XXV ; Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et les superstitions*, p. 41 et suiv., fig. 31-33 ; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 183.

[2]) Marbod. *De lapid.* 28.

[3]) Sotac. *ap.* Plin. *Hist. nat.* XXXVII, 9, 51 ; Marbod. *De lapid.* 28, v. 422.

[4]) Sueton, *Galb.* 8.

[5]) *Bulletin archéologique de Tarn-et-Garonne*, 1872, p. 9 ; Cartailhac, dissert. cit. p. 33, fig. 16 et 17.

[6]) *Archæological journal*, t. XXV, p. 163 ; *Ser. of photogr. from the Brit. Museum*, Pre-hist. series, pl. XXVI ; *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, p. 616, fig. 743 ; Cartailhac, dissert. cit. p. 30, fig. 12 et 13.

[7]) *Matériaux pour servir à l'histoire de l'homme*, 1872, t. 221 ; Cartailhac, dissert. cit. p. 29.

inscription grecque et deux figures en creux d'un travail soigné[1]. L'autre est bien plus intéressante en ce que la figure qu'on y a gravée, entourée d'une inscription cabalistique, est celle de Mithra immolant le taureau[2]. Il est donc évident qu'elle a été employée dans la grande fête de mithriaque du 25 décembre[3] comme le caillou dont on tirait l'étincelle du feu nouveau, qui n'était autre que Mithra lui-même, de la pierre au fond d'une grotte obscure[4].

Le nom de *betulus* est celui du bétyle, dont la notion, transmise de l'Orient au monde gréco-romain, passe ainsi du domaine des emblêmes religieux les plus augustes dans celui de la superstition talismanique. Et en voyant appliquer le nom de *betulus* en Occident aux haches de pierre regardées comme des pierres de foudre, on est conduit à penser que dans les pays syro-phéniciens plus d'un objet de même nature était adoré comme bétyle, d'autant plus qu'ils rentraient dans la donnée de la forme la plus habituelle et la plus sacrée des pierres divines. Il en était de même dans l'Occident romain. On a recueilli près de Conques (Eure)[5], et du château des Roches (Sarthe)[6], dans l'intérieur de petits sanctuaires gallo-romains, des haches de l'âge de la pierre polie, qui y étaient évidemment l'objet de la vénération comme pierres sacrées[7].

La superstition populaire racontait au sujet des haches-bétyles, recherchées comme talismans, les mêmes histoires merveilleuses qui avaient cours en Syrie sur les bétyles divins, histoires qui étaient venues avec la notion du caractère surnaturel de ces objets. Au moyen âge elles continuaient à être répandues en Grèce, car le copiste du manuscrit de Venise, qui a appartenu

1) Cartailhac, dissert. cit. p. 29.
2) Cartailhac, dissert. cit. p. 31, fig. 14; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 183.
3) Hammer, dans les *Wiener Jahrbücher der Literatur*, 1818, I, p. 107; voy. surtout la dissertation de Windischmann, *Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, Leipzig, 1857; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 258.
4) S. Justin, *Contr. Tryphon.* 70; cf. Eubul. ap. Porphyr. *De antr. Nymph.* 6.
5) *Revue des Sociétés savantes*, 4e série, t. V, p. 13.
6) *Bulletin monumental*, t. XXXIV, p. 298.
7) Cartailhac, dissert. cit. p. 76.

au cardinal Bessarion, après avoir transcrit l'extrait fait par Photius du bétyle se mouvant dans les airs, narré par Damascius [1], ajoute en marge : « Moi-même j'ai entendu parler en Grèce par les habitants d'un prodige démoniaque semblable, qui s'est manifesté dans la région du Parnasse ; ils en disaient des choses encore plus extraordinaires, qu'il vaut mieux taire que raconter [2]. » Encore aujourd'hui les paysans de la Grèce attachent des idées merveilleuses du même genre aux haches de pierre, qu'ils appellent ἀστροπελέκια, c'est-à-dire « foudres » [3], et les récits que font sur le même sujet les paysans de la Calabre sont très analogues [4]. Parmi les présents envoyés en 1081 par Alexis Comnène à l'Empereur d'Allemagne Henri IV, était, avec une croix d'or garnie de grandes perles, une coupe de cristal et une cassette contenant des reliques de corps saints, une hache de foudre montée en or, ἀστροπέλεκυν δεδεμένον μετὰ χρυσαφίου [5].

V

Dans les rites si antiques des *Fetiales*, que les Romains avaient empruntés aux Æquicoles, les instruments de pierre jouaient un rôle tout particulier. Non seulement la victime immolée par eux pour la conclusion d'un traité, l'était avec une pierre de silex, *saxo silice* [6], d'après une coutume rituelle conservée religieusement depuis les temps où les indigènes de l'Italie ne connaissaient pas encore les métaux [7], mais aussi leur serment solennel se prêtait sur une hache de silex conservée dans le temple de Jupiter Feretrius [8] avec le sceptre du dieu. Cette

1) Phot. *Biblioth.* cod. 242, p. 348, ed. Becker.
2) Au mot Βαίτυλος, dans le *Thesaurus linguæ græcæ* d'Henri Estienne, édition Didot.
3) A. Dumont, *Rev. archéol.* nouv. sér. t. XVII, p. 358 ; Finlay, Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς προϊστορικῆς ἀρχαιολογίας, Athènes, 1869.
4) *Matériaux pour servir à l'histoire de l'homme*, 1773, p. 433.
5) Ann. Comnen. *Alexiad.* III, p. 95, édit. de Paris.
6) T. Liv. I, 24.
7) Michele de Rossi, mém. cit. § 3, dans les *Ann. de l'Inst. archéol.* t. XXXIX.
8) Paul. p. 92, *Feretrius Jupiter* ; p. 115, *Lapidem silicem* ; voy. Danz, *Der Sacrale Schutz im roemisch. Rechtsverkehr.* p. 13 et suiv. ; Preller, *Rœmische Mythologie*, III, 2, *b*, p. 220 et suiv.

pierre, à laquelle on attribuait une origine surnaturelle, n'était pas seulement le trait de la foudre que Jupiter lance pour sanctionner les serments [1] ; c'était le dieu en personne, *Jupiter Lapis*, comme on l'appelait [2]. On a là une expression de l'idée du *Jupiter fulgur* [3], c'est-à-dire du dieu qui est lui-même la foudre, se manifestant souvent sous la forme d'une pierre. C'est le pendant exact du Zeus Céraunos de l'Arcadie [4], en qui M. Foucart [5] a très heureusement reconnu le type primitif d'où dériva le Zeus Céraunios [6] ou Astrapaios [7], de même que le *Jupiter fulgur* latin a produit le Jupiter *Fulgerator*, *Fulminator* ou *Elicius* [8]. En effet, Buttmann [9] et Ch. Lenormant [10] ont établi par les arguments les plus décisifs que sous ces surnoms se cachait la notion, non du dieu qui, du haut des cieux, envoie sur la terre les signes de sa puissance et lance les foudres, mais du dieu qui descend en personne, Cataibatès [11] sous la forme de la foudre, des éclairs, de la pluie [12]. Ainsi Zeus Astrapaios est le dieu-éclair, Zeus Céraunios le dieu-foudre. A Séleucie de Piérie, où Zeus Céraunios était le dieu principal [13], Appien [14] nous apprend que c'est le foudre lui-même qui était adoré ; et les monnaies de cette ville montrent le foudre placé sur un autel, avec la légende ΖΕΥΣ

1) Virgil. *Æneid.* XII, v. 200.
2) Cicer. *Epist. ad famil.* VII, 12 ; A. Gell. *Noct. attic.* I, 21 ; Apul. *De deo socr.* p. 131.
3) Fest. p. 229 ; Henzen, *Inscrip. latin.* n° 5629.
4) Foucart, dans la continuation du *Voyage archéologique* de Le Bas, 2e partie, sect. VI, *Arcadie*, n° 352 a ; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. II. p. 515.
5) *Des associations religieuses en Grèce*, p. 181.
6) Pausan. V, 14, 5 ; Hesych, *s. v.*
7) Aristot. *De mundo*, VII, 2 ; Orph. *Hymn.* XIV, v. 9 ; Strab. IX, p. 404 ; Cornut. *De nat. deor.* 9 ; Inscription d'Antandros, *Rev. archéol.* nouv. sér. t. X, p. 49.
8) T. Liv. I, 31 ; Ovid. *Fast.* III, v. 328 ; Plin. *Hist. nat.* II, 53 ; Varr. *De ling. lat.* VI, 94.
9) *Jupiter Fulgerator*, imprimé à la suite de sa dissertation *De vectigalibus populi romani.* Leyde, 1734.
10) *Nouv. gal. mythol.* p. 56 et suiv. ; voy. aussi Fr. Lenormant, *Rev. archéol.* nouv. sér. t. X, p. 50 et suiv.
11) Æschyl. *Prometh.* v. 358 ; Aristophan. *Pac.* v. 42 ; Schol. *a. h. l.* ; Suid. et Hesych. *s. v.* ; Etym. Magn. *v.* Καταιβάτης et Ἐνηλύσια.
12) Cf. Aristophan. *Pac.* v. 42 ; *Iliad.* Λ, v. 182-184 ; Valer. Flacc. *Argonaut.* I, v. 690-692.
13) Hesych. v. Κεραύνιος.
14) *Syriac.* 58.

ΚΕΡΑΥΝΙΟΣ ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ [1]. Mais nous avons montré ailleurs [2] que ce foudre du Zeus Céraunios de Séleucie n'était autre que le bétyle ou la pierre de foudre de Zeus Casios. De même, la pierre dans laquelle s'était manifesté le *Jupiter lapis* ou *fulgur*, et sur laquelle juraient les *Fetiales*, rentrait par son origine et sa forme dans la classe des *betuli*. On est ainsi ramené au bétyle, qui figure dans le récit de l'enfance de Zeus et que nous avons déjà vu identifier par les Romains à la pierre de *Jupiter Terminus*.

François LENORMANT.

[1]) Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 326; Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 279 et suiv.; Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.* p. 30.

[2]) Article *Casius* dans le *Dictionnaire des antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.

AGOBARD

ET L'ÉGLISE FRANKE AU IXᵉ SIÈCLE

A partir de la fin du sixième siècle, moment où les dernières lueurs de la culture antique furent décidément éteintes, l'Église chrétienne présente pendant longtemps un triste spectacle. L'idéal de la vie religieuse y baisse au-dessous de tout ce qu'on pourrait croire. Ce ne sont pas des idées qui préoccupent les esprits ; il ne s'agit plus dans les écrits des chefs des Églises latines que du culte des saints, du feu du purgatoire, des vertus miraculeuses des reliques, des mérites de pratiques dévotes pour le salut. La religion est devenue purement extérieure, et ne consiste qu'en des mortifications, des pèlerinages, des dons aux monastères et aux églises. « Les beaux jours de l'Église sont passés, » c'est en ces termes que Fleury commence son troisième discours sur l'Histoire ecclésiastique, discours dans lequel il trace le triste tableau des préjugés, des désordres, des erreurs et des superstitions de ce temps de profonde décadence.

Il ne se fait pas cependant une éclaircie dans ces épaisses ténèbres sans qu'on n'essaie aussitôt de se faire du christianisme des notions plus intelligentes et plus spiritualistes. Malheureusement, ces tentatives trop faibles pour lutter contre l'ignorance générale, trop imparfaites pour réformer ce qu'il y avait d'erroné dans les croyances qu'on avait héritées des siècles antérieurs, et pas assez continuées pour former à leur tour une tradition plus éclairée, avortent et restent sans résultats;

mais elles suffisent à la gloire de ceux qui en ont été les promoteurs, et la postérité doit leur en savoir gré, en les rangeant au nombre de ces témoins de la vérité, qui sont la véritable gloire de la raison humaine.

I

Le siècle de Charlemagne nous offre un de ces mouvements extraordinaires. Les hommes qui, à cette époque, illustrèrent l'Église franke, n'avaient pas en général des connaissances beaucoup plus étendues que Grégoire le Grand ; mais ils sentirent les inconvénients de l'ignorance et les avantages de la science [1]. Ils virent comme d'instinct que, s'il est bon de croire, il ne l'est pas moins de comprendre, et qu'une foi aveugle, bien loin de se suffire à elle-même, peut être la source des plus déplorables erreurs. Ce fut une inspiration du bon sens qui l'emporta chez eux sur les intérêts théocratiques. Sous l'empire de ces préoccupations nouvelles, ils se mettent tous, les vieux comme les jeunes, à l'étude; on fonde des écoles; on recueille des livres; une sorte de vie littéraire se produit pour la première fois dans l'Église franke [2].

Charlemagne donna l'impulsion et l'exemple [3]. Bien faire sans doute vaut mieux que savoir, disait-il; la connaissance cependant doit précéder l'action [4]. Quand il recevait de quelque couvent des lettres dans lesquelles des sentiments excellents étaient exprimés en un langage inculte, il se prenait à craindre que ceux qui mettaient si peu de soin à rendre convenablement leurs pen-

[1]) Ce sentiment nous paraît exprimé avec autant d'énergie que de simplicité dans ces quelques mots du troisième Concile de Valence en 855 : Ex hujus studii longa intermissione pleraque ecclesiarum Dei loca, et ignorantia et totius scientiæ inopia invasit. *Mansi*, t. XV, p. 11.

[2]) Ante ipsum Dominum regem Carolum in Gallia nullum studium fuerat liberalium artium. Monachus Engolismensis, *Vita Caroli Magni*, *ad ann.* 787 dans Pertz, t. I, p. 171.

[3]) Dominus rex Carolus a Româ artis grammaticæ et computatoriæ semen adduxit in Franciam et ubique studium litterarum expandere jussit. *Ibid.*

[4]) *Capitul.* ed. Baluzius, t. I, p. 201.

sées, n'en apportassent pas davantage à comprendre les saintes Écritures. Aussi, leur disait-il en leur répondant : Je vous exhorte, non pas seulement à ne pas négliger les études littéraires, mais encore à vous y appliquer ; dans cette intention qui ne peut manquer de plaire à Dieu, de vous mettre en état de pénétrer plus facilement et avec plus de rectitude dans les mystères des écrits divins [1].

Ces conseils, dictés par la saine raison, furent compris et goûtés par un grand nombre des hauts dignitaires des Églises frankes de cette époque. Si Alcuin partagea les scrupules de Grégoire le Grand relativement aux lettres profanes, son disciple Sigulfe, qu'il s'associa dans la direction de l'école de Saint-Martin de Tours, et qui la dirigea après lui, ne trouva pas d'inconvénients à laisser lire à ses élèves le poète Virgile [2], et ce sentiment fut partagé par la plupart de ses contemporains. On en a la preuve dans les soins que les Loup de Ferrières, les Mannon, et bien d'autres encore mirent à recueillir les ouvrages de l'antiquité classique et à en multiplier les copies [3].

Il n'est presque pas une seule des superstitions léguées par les siècles précédents, et avidement accueillies par la foule ignorante, qui ne soit ou dédaignée et écartée par les uns, ou vivement combattue par les autres.

Ce n'est pas certainement un effet du hasard, si dans les explications du symbole des apôtres, qui furent alors composées, il n'est pas dit un seul mot de la descente de J.-C. aux enfers. Cette légende que, depuis le cinquième siècle, les orateurs chrétiens se plaisaient à développer, était devenue la preuve, ou du moins la justification de la doctrine du purgatoire. La légende et la doctrine à laquelle elle servait de fondement, sont au neuvième siècle également laissées dans l'ombre. L'article de la descente de J.-C. aux enfers manque dans le *Credo* de plusieurs rituels des Églises frankes [4]. Il se trouve, il est vrai, dans

[1] *Capitul.*, t. I, p. 237.
[2] *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 14.
[3] *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 657 et 658.
[4] *Ibid.*, t. IV, p. 15, 16, 20, 242, 246, etc.

d'autres; mais dans l'explication qui accompagne ce formulaire, il est d'ordinaire passé sous silence [1].

Il est un autre article du *Credo* qui est aussi laissé de côté, au neuvième siècle, dans les Eglises frankes. C'est celui de la communion des Saints. Il manque dans plusieurs rituels du baptême en usage dans les Églises. Il se trouve, il est vrai, dans l'instruction sur la manière d'administrer le baptême, composée par Magnus, archevêque de Sens, par ordre de Charlemagne; mais il y est accompagné d'une explication qui n'est pas celle qu'on en donnait généralement ailleurs, et qui indique autre chose que le culte des Saints et leur intervention en faveur des fidèles. La communion des Saints, y est-il dit, c'est la congrégation des fidèles en Christ, *communionem sanctorum id est congregationem in Christo*[2]. Les protestants ne l'expliqueront pas autrement plus tard.

On a des preuves plus positives encore de la répulsion du clergé des Églises frankes de cette époque pour le culte des Saints. Ce culte menaçait de devenir le fond même du christianisme. La foule, pleine encore des souvenirs du paganisme, s'y portait avec une ardeur aveugle. Elle comprenait bien mieux ces héros de la piété chrétienne, parfois très vulgaires, qu'un Dieu, pur esprit, dont l'idée échappait à son intelligence, ou qu'une trinité divine dont le sens métaphysique lui était inaccessible et dont elle ne pouvait se faire qu'une conception polythéiste. Les Saints étaient plus près d'elle. En admirant leurs vertus, elle pouvait se dire qu'à la rigueur elle se sentait capable de les imiter, peut-être même de les égaler. Avec eux, elle se trouvait en famille. Depuis longtemps déjà, les théologiens n'avaient pas des sentiments plus élevés. Au mépris des déclarations les plus formelles des saintes Écritures, ils recommandaient avec instance cette espèce de culte comme un moyen efficace de pardon et de salut, et ils ne cessaient de raconter les effets miraculeux de leur intercession en faveur de ceux qui les avaient implorés avec confiance et s'étaient mis sous leur protection.

[1] Martène, *De antiquis ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 95 et 163.
[2] Martène, *Ibid.*, t. I, p. 88, 89, 159.

En 787 le second concile de Nicée, septième concile général, avait sanctionné le culte des images en opposition aux iconoclastes. Sept ans après, un concile de toutes les provinces de l'obéissance de Charlemagne se réunit à Francfort, et entre autres matières qui y furent traitées, l'adoration des images fut discutée et condamnée, en même temps qu'on rejeta le second concile de Nicée[1]. Cette décision était prévue; elle n'était que la confirmation des conclusions des *libri carolini*, ouvrage en quatre livres, que Charlemagne avait fait composer par une réunion d'évêques des Églises frankes[2]. On y rejetait la doctrine du concile de Nicée sur les images comme contraire à l'usage de l'Occident, où l'on avait des images dans les Églises, mais sans leur rendre aucune espèce de culte, et à ce qu'on avait toujours admis jusqu'alors dans l'Église universelle[3]. Les Grecs se consolèrent de cette décision en affectant de la regarder comme le fait de l'ignorance des peuples barbares de l'Occident. Le culte des images, dit l'un d'eux, est admis de tout le monde, à l'exception de certains gaulois, auxquels l'utilité n'en a pas encore été révélée[4].

L'utilité du culte des Saints n'avait pas même encore été révélée à tous les hauts dignitaires des Églises frankes à l'époque de Charlemagne. Quelques évêques furent amenés par la discussion qui s'éleva sur ce point, à soutenir que les prières des fidèles devaient être adressées à Dieu seul, que les Saints n'y avaient pas le moindre droit, que les adorer, ou seulement les implorer, c'était rétablir sous une nouvelle forme l'antique polythéisme.

Une opinion si contraire au sentiment qui dominait dans la masse des chrétiens, souleva sans doute une clameur universelle? On aurait pu s'y attendre : il n'en fut rien toutefois. Seul, Claude qui, après avoir enseigné à l'école d'Aix-la-Chapelle et avoir été chapelain de Louis le Débonnaire, fut élevé à l'évêché

[1]) Martène, *Ibid*, t. I, p. 159.

[2]) Le pape Adrien avait envoyé à Charlemagne les actes du second Concile de Nicée. Ce prince les fit examiner par des évêques, et ce fut à la suite de cet examen que furent composés les *Libri carolini*.

[3]) *Abrégé chron. de l'hist. ecclésiast.*, T. I, p. 584.

[4]) Quibusdam duntaxat Gallorum exceptis quibus utique nondum est earum utilitas revelata. Anastase, *Præfatio in septimam synodum ad Joannem*, VIII, dans *Mansi*, *Sacror. conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XII, p. 983.

de Turin en 821, rencontra des contradicteurs aussi ardents que nombreux [1]. Mais, selon toutes les vraisemblances, la résistance fut provoquée, moins par les idées qu'il soutenait, que pour l'ardeur inconsidérée avec laquelle il avait fait mettre en pièces les images qui décoraient les églises de sa ville épiscopale. Cette violence le fit regarder, non comme un théologien qui discute une question sujette à contestation, mais comme un farouche iconoclaste donnant le signal et l'exemple de désordres semblables à ceux qui avaient troublé les Églises de l'Orient.

Plus réservé que Claude de Turin, mais tout aussi décidé que lui contre le culte des saints, Agobard, évêque de Lyon, de 816 à 840, soutint la même opinion, sans soulever la moindre opposition. Et ce qu'il y a de remarquable dans l'écrit qu'il composa contre la superstition de ceux qui pensent qu'il faut avoir un sentiment d'adoration pour les peintures et les images des saints [2], ce sont moins les arguments qu'il y allègue, que le sentiment spiritualiste qui y domine.

« Sous le prétexte d'honorer les saints, le perfide ennemi du genre humain, dit-il, ramène les idoles, nous détourne des choses spirituelles et nous plonge dans les choses charnelles [3]. Si ceux qui abandonnent le culte des démons (le paganisme) vénéraient les images des saints, ils croiraient, ce me semble, non point avoir renoncé au culte des idoles, mais seulement changé de simulacres [4]. Cette erreur a pris aujourd'hui des proportions énormes. Quelle en est la cause? C'est, qu'on a perdu la foi du cœur, et qu'on n'a plus de confiance qu'aux choses visibles [5]. Sa-

[1]) *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 491.

[2]) *Liber contra eorum superstitionem qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant*, dans *Sancti Agobardi opera illustrav. Steph. Baluzius*, t. I, p. 221-268. Cet ouvrage, qui n'empêcha pas Agobard d'être mis au nombre des saints, a été regardé plus tard, non sans raison, comme peu catholique. Il s'y élève contre le culte des images, adeo vehementer, dit Baluze, ut propterea existimaverint nonnulli librum hunc non esse admodum catholicum. *Ibid.*, t. II, p. 88 des notes de Baluze.

[3]) Agit hoc nimirum versutus et callidus humani generis inimicus, ut sub pretextu honoris sanctorum, rursus idola introducat.... ut avertat nos ab spiritualibus, ad carnalia vero demergat. *Ibid.*, tome I, p. 265.

[4]) Puto quod videretur eis non tam idola reliquisse quam simulacra mutasse. *Ibid.*, t. I, p. 248.

[5]) *Ibid.*, t. I, p. 265 et 266.

crifions à Dieu seul, soit dans les mystères du corps et du sang par lesquels nous sommes rachetés, soit dans le sacrifice d'un cœur contrit et humilié. Aimons les anges et les hommes saints; honorons-les dans la charité, et non dans la servitude. Plaçons notre espérance, non en un homme, mais en Dieu. Nous n'avons pas le moindre secours à attendre des images que nous regardons; elles ne peuvent faire ni bien ni mal [1]. »

Évidemment, sous le prétexte de repousser le culte des images, point sur lequel il ne paraît y avoir eu en ce moment qu'une seule voix parmi les hommes les plus éclairés du clergé frank, c'est en réalité le culte des saints que vise Agobard; c'est contre cette superstition qu'il dirige ses traits les plus acérés.

Ce n'est pas sur cette seule question que cet homme éminent eut occasion de saisir le sens spiritualiste de la religion chrétienne. Dans un écrit dirigé contre quelques-unes des opinions qu'il avait émises, Frédégise [2], qui avait été d'abord abbé de Saint-Martin de Tours et qui fut ensuite chancelier de Louis le Débonnaire, avait soutenu que les Livres saints avaient été dictés littéralement par le Saint-Esprit, et que les prophètes avaient parlé comme des instruments entièrement passifs. Ce n'était pas certes la première fois que cette opinion était émise; elle avait pour elle l'assentiment d'une foule de Pères de l'Église, et en un certain sens elle était universellement acceptée comme orthodoxe. Agobard s'inquiète peu de ces autorités contre lesquelles son bon sens proteste. « Quelle absurdité, s'écrie-t-il, de prétendre que l'Esprit-Saint n'a pas seulement inspiré aux prophètes et aux apôtres le sens de leur prédication, mais encore qu'il a lui-même formé du dehors dans leurs bouches les paroles mêmes qu'ils prononçaient [3]. A ce compte ils auraient

[1]) Nec male possunt facere, nec bene. *Ibid.*, t. I, p. 266.

[2]) Il est appelé Frédégise dans le Præceptum Ludovici pro Hildebaldo episcopo matisconensi, et Fridugise dans le testament de Charlemagne, rapporté par Eginhard.

[3]) Apparet in his verbis vestris quod ita sentiatis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum prædicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit; quod si ita sentitis, quanta absurditas sequitur quis dinumerare poterit? *Liber contra objectiones Fredegisi abbatis*, cap. 12, dans *Sancti Agobardi opera*, t. I, p. 177.

parlé comme l'ânesse de Balaam, sans savoir ce qu'ils disaient. Loin de nous des croyances aussi insensées[1] ».

II

Pendant qu'Agobard était évêque de Lyon, il se passa à Uzès des phénomènes étranges. Un certain nombre de personnes dévotes, des femmes surtout, furent saisies de convulsions violentes en s'approchant du tombeau de saint Firmin[2]. Ces faits se renouvelèrent, et la contagion gagnant de proche en proche, des phénomènes du même genre se produisirent bientôt en d'autres lieux saints[3].

Était-ce l'effet d'une action mystérieuse qu'exerçait le saint, du fond de son tombeau, sur ceux qui venaient lui offrir les hommages d'une vénération profonde? Était-ce, au contraire, une possession du malin esprit qui agitait des personnes pieuses pour les détourner des pratiques religieuses qui pouvaient contribuer à leur salut? Dans les idées du temps, ce pouvait être l'un ou l'autre, et dans les deux suppositions, les convulsionnaires n'en étaient pas moins dignes d'intérêt, et attiraient l'attention et la sympathie des fidèles.

Agobard pensa que c'étaient tout simplement une fraude pieuse imaginée pour exploiter la charité des bonnes âmes. Et ce qui le confirmait dans cette opinion, c'est que, à la vue de cet étonnant spectacle, qu'on regardait comme miraculeux, des personnes de tout âge, de toutes conditions, de l'un et de l'autre sexe,

[1]) Restat ergo ut, sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinæ, ita dicatis formari in ore prophetarum. Et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorarent. Sed absit talia deliramenta cogitare. *Ibid.*, t. I, p. 178.

[2]) Modo epilepticorum vel eorum quos vulgus dæmoniacos putat vel nominat. Quelques autres montraient des stigmates: Adhuc etiam alio genere fieri, ut videantur et sentiantur in corporibus hominum stigmata exustionis, quasi si sulphur arsisse in locis illis contigisset. *S. Agobardi opera*, t. II, p. 123. Mais les plaies n'offraient l'aspect que de légères vésicules, exustiones istæ non multum distant a vesicis turgentibus. *Ibid.*, t. I, p. 199.

[3]) Ibi et in aliis locis in quibus jam similiter fieri incipiebat. *S. Agobardi opera*, t. II, p. 143.

frappées d'une terreur puérile, ainsi que s'exprime Agobard [1], s'empressaient de faire spontanément, sans consulter les personnes compétentes [2], des dons en espèces ou en nature à ceux qui étaient agités de convulsions [3]. L'événement prouva qu'il ne s'était pas trompé.

Barthélemy, archevêque de Narbonne, inquiet de ces désordres, ne sachant à quelle cause les attribuer, désirant surtout y mettre un terme, consulta son collègue de Lyon. Celui-ci, dans une lettre qui nous a été conservée [4], lui conseilla d'écarter la foule des lieux où se produisaient les convulsions, et d'affecter exclusivement au soulagement des pauvres les dons de toutes sortes dont la piété peu éclairée des fidèles s'empressait de combler les convulsionnaires, sans leur en laisser la moindre part. On suivit ce conseil, et les convulsions ne rapportant plus rien, cessèrent comme par enchantement, *tota illa deceptio cessavit* [5]?

Des phénomènes du même genre se produisirent à Dijon en 844. Deux moines étrangers avaient exposé à la vénération des fidèles, dans une église de cette ville, les ossements d'un martyr. Ils ignoraient le nom aussi bien que l'histoire de ce saint personnage; mais ils prétendaient que ces vénérables ossements leur avaient été donnés à Rome, avec l'assurance qu'ils avaient appartenu à un des premiers chrétiens morts pour la foi. La foule ne tarda pas à se presser autour de ces nouvelles reliques. Bientôt des femmes, en nombre considérable, tombèrent en convulsions, en les contemplant, et quand on les avait rapportées inanimées à leurs domiciles, elles s'empressaient, dès qu'on les laissait en liberté, d'accourir de nouveau à l'église, disant qu'elles y étaient attirées par une force irrésistible.

Ces reliques exhibées successivement en d'autres lieux, y produisirent les mêmes effets. Le diocèse d'Autun en particulier

[1] Irrationabili terrore perterriti.
[2] Nullius exhortatione, nulla ratione admoniti.
[3] *Ibid.*, t. I, p. 198. La générosité de ces personnes paraissait à Agobard le comble de la démence : quod nobis multum stulte fieri videtur.
[4] *Epistola ad Bartholomæum episcopum narbonensem, de quorumdam inlusione signorum*, dans *S. Agobardi opera*, t. I, p. 147-207.
[5] *Ibid.*, t. II, p. 143.

se remplit de convulsionnaires. Théobald, évêque de Langres, menacé de la visite de ce martyr anonyme, consulta sur la conduite qu'il avait à tenir en cette circonstance, Amolon, qui, après avoir été longtemps le vicaire d'Agobard, lui avait succédé en 840. Amolon lui répondit; sa lettre est un chef-d'œuvre de bon sens[1].

Dans ces phénomènes, en apparence fort extraordinaires, dont, en d'autres temps, on n'a pas hésité à tirer parti pour surexciter la dévotion de la foule ignorante et crédule, l'évêque de Lyon ne voit qu'une nouvelle occasion de superstition, *occasio superstitionis*. Si ce n'est pas le démon qui les produit pour tromper les âmes et leur faire prendre le change sur le véritable caractère de la religion, on peut être sûr que la fourberie et des vues intéressées y ont la plus grande part. Et en effet, ajoute-t-il, quand on a examiné de près ces prétendus prodiges, on n'a pas tardé à découvrir que ceux qui y jouaient le principal rôle n'avaient pas d'autre dessein que de spéculer sur la charité des fidèles. Plusieurs des femmes qui s'étaient fait remarquer comme les plus ardentes convulsionnaires, l'avaient avoué lorsque leur conduite dans cette affaire avait été soumise à une enquête sérieuse[2]!

Que faire pour mettre fin à ces scènes de désordre? Il faut tout simplement, dit Amolon, se débarrasser sans bruit des prétendues reliques, et apprendre au peuple à ne faire aucun cas des prodiges, qui ne contribuent pas à l'édification et ne sont pas de la moindre utilité pour le salut des âmes?

Ce langage, si différent de celui que, dans des circonstances semblables, on a fait entendre en d'autres temps, même à des époques qui passaient pour très éclairées, n'a pu se trouver que dans la bouche d'hommes qui savaient distinguer la religion de la superstition. Il donne une haute idée du caractère et du discernement aussi bien de ceux qui le tenaient, que de ceux auxquels il s'adressait et qui surent très bien le comprendre.

Le rare bon sens, qui ne fléchit pas devant les préjugés reli-

[1]) *Ibid.*, t. I, p. 205-207; t. II, p. 143 et 145.
[2]) *Epistola Amulonis ad Theobaldum episcopum lingonensem*, dans *S. Agorbardi opera*, t. II, p. 142.

gieux de son temps, demeura tout aussi ferme devant les erreurs et les superstitions de toutes sortes qui voilaient alors l'esprit humain. On peut en citer un exemple remarquable.

Pendant qu'Agobard était à la tête de l'Église de Lyon, une mortalité extraordinaire se déclara dans les troupeaux de bœufs qui faisaient la richesse des populations de la campagne. Attribuer ce malheur à une contagion, combattre la maladie par des soins de propreté et par un meilleur régime, c'est à quoi ne pensèrent pas un seul moment ceux que ces pertes réitérées réduisaient à la misère. On imagina qu'on avait empoisonné les fontaines et les rivières auxquelles les bœufs se désaltéraient, et les prés sur lesquels ils paissaient ; et une fois cette imagination répandue, on ne manqua pas de raisons pour la rendre vraisemblable[1].

Grimaldy, duc de Bénévent, avait été maltraité naguère par Charlemagne. C'était ce duc qui était la cause de tous ces maux. Pour se venger, il avait envoyé en France des émissaires chargés de répandre sur les champs et dans les courants d'eau une poudre qui empoisonnait tous les animaux de la race bovine. Agobard eut beau représenter que le fait était impossible, qu'on n'aurait pu répandre en tant de lieux une immense quantité de poison, sans qu'on s'en fût aperçu ; que, si une poudre empoisonnée avait été jetée sur les prés et dans les fontaines, ce n'est pas seulement la race bovine qui aurait péri, mais encore tous les autres bestiaux, qui étaient cependant épargnés par la mortalité. Rien n'y fit ; on persista dans la croyance à un empoisonnement, et on s'empara de quelques malheureux dans lesquels on crut reconnaître les coupables.

Ce qu'il y eut de plus étrange, *quod mirum valde est*, dit Agobard, ces malheureux s'avouèrent coupables, et ne cessèrent de protester, jusqu'aux pieds de l'échafaud, qu'ils avaient répandu une poudre empoisonnée dans les champs, dans l'intention de faire périr les bœufs. Rien, ajoute Agobard, ni les tortures, ni la mort elle-même, ne put les empêcher de porter ce faux témoi-

[1]) *Ibid.*, t. II, p. 143.

gnage contre eux-mêmes. Ce fut, selon lui, par une étonnante aberration d'esprit que ces insensés s'accusèrent d'un crime en lui-même impossible. « Ce pauvre monde, dit-il en terminant, avec une mélancolie profonde, est tombé dans une telle démence que des chrétiens croient aujourd'hui des absurdités, que jamais auparavant on n'aurait pu faire accepter à des payens qui ne connaissaient pas cependant le Créateur de toutes choses [1]. »

Évidemment Agobard ne se faisait pas de trompeuses illusions sur le déplorable état intellectuel et moral de son temps. Mais en gémissant de ce mal général, il ne cessa pas un seul moment de travailler à le combattre. Le découragement, qui perce dans les dernières lignes que nous venons de citer, et qui se retrouve dans d'autres passages de ses écrits, ne l'emporta jamais sur le sentiment du devoir, et ne l'empêcha pas de poursuivre la superstition sous toutes ses formes.

Les puissances infernales jouaient, à cette époque, un rôle considérable dans les choses humaines. Crédules à l'excès, d'une ignorance extrême, les populations chrétiennes voyaient leur intervention dans tous les événements malheureux, comme elles attribuaient à l'action bienfaisante des Saints tout ce qui arrivait d'heureux. On vivait alors dans un monde enchanté. Agobard n'en était pas sans doute à ne pas croire à l'existence des démons ni à la réalité de leur influence sur les hommes. Comment n'aurait-il pas admis une croyance sanctionnée par l'Église et enseignée dans les Livres saints? Mais il en comprenait le danger et il ne voulait pas qu'on s'abandonnât aveuglément à des appréhensions déraisonnables qui peuvent aller jusqu'à paralyser les facultés de l'homme. Aussi il ne faut ni prêter une oreille complaisante aux récits sans nombre qui circulaient en tous lieux sur les possessions, ni se laisser facilement épouvanter de

[1]) *S. Agobardi opera*, dans le *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, dans le t. I, p. 145-164. « Chacun se rappelle en frémissant, dit J.-J. Ampère, les *untori* de Milan et les prétendus empoisonneurs du choléra. Notre siècle n'a pas le droit d'être surpris d'une si aveugle et si féroce crédulité. Nous devons bien plutôt nous étonner qu'au IXe siècle il se soit trouvé un homme d'un caractère assez ferme pour rejeter de telles absurdités, malgré le témoignage de ceux mêmes qu'on accusait. » J.-J. Ampère. *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 179.

la crainte des démons. « Ne nous laissons pas ébranler, dit-il, par de vaines terreurs ; ne nous laissons pas amuser par de vains miracles, *ne vanos terrores formidemus, nec vanis miraculis delectemur*. Le diable ne s'attaque qu'à ceux qui ont peu de foi, qui manquent de sens et de courage, *qui inanescunt sensu et virtute animi* [1], et dont la raison est mal équilibrée, *vacui pondere rationis* [2].

C'était une opinion générale qu'il y avait des hommes qui possédaient le pouvoir de faire tomber la grêle et le tonnerre quand ils le voulaient et où il leur plaisait [3]. On les appelait des Tempestaires, *Tempestarii*. La croyance au pouvoir surnaturel des tempestaires était si bien établie qu'en beaucoup de lieux on leur payait une rente annuelle, non seulement pour qu'ils épargnassent eux-mêmes les récoltes, mais encore pour qu'ils détournassent les orages que quelqu'un de leurs confrères aurait pu entreprendre d'y envoyer. Cette assurance contre la grêle était bien plus exactement payée, à ce qu'assure Agobard, que les dîmes ecclésiastiques [4].

On racontait du pouvoir de ces tempestaires les choses les plus étranges. Ici, un de ces hommes malfaisants avait écrasé un de ses ennemis sous un amas de grêle ; là, un autre avait noyé un pays tout entier sous un nouveau déluge. Dès qu'il entendait parler de quelque fait de ce genre, Agobard, infatigable à poursuivre les préjugés sous toutes leurs formes, se rendait auprès de celui qui avait répandu la nouvelle, et il se trouvait toujours que celui-ci n'avait pas été témoin de l'événement, mais qu'il en tenait le récit d'une personne qui y avait assisté. Celle-ci en disait autant et renvoyait à une troisième. Jamais Agobard ne put mettre la main sur quelqu'un qui eût véritablement été témoin de ces prodiges [5].

1) *Ibid.*, t. I, p. 202.
2) *Ibid.*, t. I, p. 205.
3) In his regionibus pene omnes homines, nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et juvenes putant grandines et tonitrua hominum libitu posse fieri. *Ibid.*, t. I, p. 145. *Liber contra insulsam opinionem de grandine et tonitruis*, t. I, p. 145-164.
4) *Ibid.*, t. I, p. 162, *Liber de grandine et tonitruis*, § 15.
5) *Liber de grandine et tonitruis*, § 7, dans *Agobardi opera*, t. I, p. 153.

C'est après de longs efforts pour éclairer les fidèles de son diocèse, qu'il se décida à écrire une sorte d'instruction pastorale sur ce sujet [1]. Les raisons par lesquelles il cherche à prouver qu'il n'est pas au pouvoir d'aucun homme de disposer de la foudre et de la grêle, et de les diriger à son gré, ne sont pas du même genre que celles qu'on emploierait aujourd'hui pour établir cette vérité ; mais elles ne laissent pas que d'avoir leur valeur, surtout quand on se place au point de vue des croyances de son temps.

Dieu seul, dit l'évêque de Lyon, peut répandre sur la terre la pluie, ou y faire tomber la grêle ou y lancer la foudre. C'est l'Écriture sainte qui le dit, et il n'est pas d'autorité plus haute. Quiconque prétend le contraire, et attribue à l'homme l'œuvre de Dieu, se rend coupable de mensonge. *Quanti mendacii reus sit, qui opus divinum homini tribuit* [2].

Si, quand Moïse étendit sa verge vers le ciel, Dieu fit tomber la grêle et le tonnerre sur l'Égypte [3], si à la prière d'Élie, le feu de l'Éternel descendit sur l'autel et consuma l'holocauste [4], la puissance divine agit seule, tout se fit par ses ordres, et d'ailleurs Moïse et Élie n'étaient pas des hommes ordinaires ; ils étaient les serviteurs de Dieu. Les tempestaires sont les serviteurs du diable.

Les rites magiques ne peuvent rien sur la grêle et le tonnerre. Jamnès et Mambrès, les célèbres magiciens égyptiens, purent bien imiter quelques-uns des prodiges opérés par Moïse ; ils ne tentèrent même pas de faire tomber la grêle et le tonnerre ; ils savaient qu'ils n'en avaient pas la puissance. Certes, si un homme pouvait le faire, Jamnès et Mambrès l'auraient fait, *certe si quilibet homo grandinem potuisset immitere, Jannes et Mambres immisissent* [5].

Bien avant d'envahir la Gaule, les Germains vidaient par

[1]) Ce traité est intitulé *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*, dans *Agobardi opera*, t. I, p. 145-164.
[2]) *Ibid.*, t. I, p. 145-146.
[3]) *Exode*, IX, 22-25.
[4]) I *Rois*, XVIII, 36-38.
[5]) *Ibid.*, t. I, p. 149, *Liber de grandine et tonitruis*, § 4.

les armes leurs différends particuliers. Ce procédé convenait à des hommes d'un caractère fier et violent, habitués à compter avant tout sur leur courage personnel. D'ailleurs, les démêlés entre tribus diverses se réglaient par l'épée ; pourquoi en aurait-il été autrement des querelles privées ? Ils apportèrent cette coutume dans les pays qu'ils envahirent ; elle y eut en quelque sorte force de loi ; elle fut inscrite dans la constitution des Burgondes. Il paraît cependant que Gondebaud eut, pour la maintenir, d'autres raisons que l'usage. Dans la plupart des peuplades barbares, tout homme accusé d'un crime pouvait se tirer d'affaire en affirmant par serment qu'il en était innocent. La tentation de se dérober à une condamnation par un faux serment était trop puissante pour qu'on n'y succombât pas souvent. Gondebaud crut que le combat judiciaire empêcherait de nombreux sacrilèges, et il l'inscrivit dans sa loi en y expliquant lui-même ses motifs : « C'est, dit-il, afin que mes sujets ne fassent plus de serments sur des faits obscurs et ne se parjurent point sur des faits certains[1]. »

Agobard trouva le remède aussi désastreux que le mal, et il s'éleva, au nom de la religion, et on peut dire aussi au nom de la raison, contre le duel judiciaire ; c'est, si je ne me trompe, la première protestation que l'Église ait fait entendre contre cet usage aussi barbare qu'absurde, et à ce titre, elle a droit à notre respect et à notre admiration. Autant qu'ils devaient répugner à l'esprit du christianisme et à des hommes paisibles, amis de l'ordre et sentant la nécessité de régler la société par des lois stables et raisonnables, Agobard s'indignait de les entendre appeler des jugements de Dieu. « Comment appeler jugement de Dieu ce que Dieu n'a jamais ordonné, n'a jamais voulu, s'écrie-t-il, ce qui n'est pas fondé sur l'exemple des Saints et des fidèles ; comme si le Dieu tout-puissant devait se prêter aux animosités personnelles, se plier aux inventions humaines, et se contredire, lui qui, dans sa loi et son Évangile, a prescrit à l'homme d'aimer son prochain comme soi-même[2].

[1]) *Loi des Bourguignons*, ch. 45 ; Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XXVIII, ch. 14 et 17.
[2]) *S. Agobardi opera*, t. I, p. 302.

« Il arrive souvent que, non-seulement des hommes valides, mais des malades et des vieillards sont provoqués au combat, même pour des motifs futiles. Dans ces combats mortels ont lieu des homicides injustes ; il en résulte des issues cruelles et provient des jugements non sans dommage pour la foi, la charité et la piété. Penser que Dieu vient au secours de celui qui a pu triompher de son frère et l'accabler des plus grands maux, c'est la pire des erreurs. C'est la confusion de l'ordre que, pour de telles perversités, on méprise l'Écriture véridique, et que l'on ait une opinion si indigne du Dieu bon par sa nature, que de croire ce Dieu protecteur des violents et adversaire des malheureux[1]. »

C'est dans un opuscule, adressé à l'empereur Louis le Débonnaire, qu'il attaque cet absurde et féroce préjugé qui glorifiait le succès et le confondait avec la justice [2]. Pourquoi Agobard se tourne-t-il ici du côté de l'Empereur ? C'est, comme le fait remarquer Montesquieu, parce que la loi des Franks saliens ne permettait point la preuve par le combat singulier [3]. Agobard demande qu'on juge en Bourgogne les affaires par cette loi.

Il voulut aussi éclairer la conscience publique sur cette coutume, qui blessait à la fois ses sentiments chrétiens et sa raison ; mais élargissant alors son cadre, il attaqua à la fois toutes les diverses épreuves judiciaires, qu'on appelait également à cette époque des jugements de Dieu [4].

« Il ne tint pas à lui, est-il dit dans *L'Histoire littéraire de la France*[5], qu'il n'extirpât toutes sortes de superstitions si communes dans les Gaules, et autant de filles de l'ignorance. » On a

[1]) *Liber ad imperatorem adversus legem Gundobadi et impia certamina quæ per eam geruntur, S. Agobardi opera*, t. I. p. 107-121.
[2]) *Ibid.*, t. I, p. 113.
[3]) *Esprit des lois*, liv. XXVIII, ch. 18.
[4]) *Liber de divinis sententiis digestus, cum brevissimis adnotationibus, contra damnabilem opinionem putantium divini judicii veritatem igne, vel aquis, vel conflictu armorum patefieri. S. Agobardi opera*, t. I, p. 301-320. M. J.-J. Ampère fait remarquer avec raison que, quoi qu'en dise quelquefois l'esprit de parti, ni le duel judiciaire, ni l'épreuve par l'eau ou par le feu ne viennent du christianisme. Ces usages barbares remontent par delà les coutumes germaniques et les traditions scandinaves, aux âges primitifs de la famille indo-européenne. Il n'en est pas moins vrai que, pendant le moyen âge, l'Église n'a pas toujours mis autant de zèle qu'Agobard à les combattre et à les faire disparaître. *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 180.
[5]) T. IV, p. 269.

vu qu'il ne fut pas le seul qui entreprit, à cette époque, cette croisade du bon sens contre les préjugés invétérés et les erreurs de toutes sortes qui abondaient dans les Gaules, plus qu'en aucun lieu du monde, par suite de cette circonstance qu'aux superstitions propres à l'ancienne population, étaient venues se joindre celles que lui avaient transmises les Romains, et celles que les Franks avaient apportées du fond des forêts de la Germanie.

« Une voie nouvelle se serait certainement ouverte devant le christianisme, si ces hommes avaient pu entraîner la masse de leurs contemporains, peut-être même seulement s'ils avaient eu des successeurs capables de marcher sur leurs traces. Ni l'un ni l'autre n'eut lieu, et en réalité ne pouvait avoir lieu. Le mouvement intellectuel du siècle de Charlemagne fut enfermé dans un cercle fort restreint de hauts dignitaires des Églises frankes qu'un heureux hasard avait réunis et dont le génie de cet empereur avait provoqué ou facilité le développement intellectuel. Cette pléiade de libres esprits ne fut qu'un accident, qu'une exception étonnante. Elle jeta une lueur passagère qui disparut après lui.

» Il aurait fallu d'ailleurs une bien autre puissance pour dissiper les épaisses ténèbres, dans lesquelles étaient plongées les populations de l'Europe Occidentale. Il aurait fallu surtout que le mouvement se continuât assez longtemps pour que l'éducation du clergé d'abord, des fidèles ensuite, pût être poussée assez loin. Mais Charlemagne mort, les premières années se soutinrent encore dans un état assez florissant ; mais les suivantes furent fatales à la littérature ; le milieu du siècle encore davantage, et la fin tout à fait pernicieuse. De sorte qu'avant cette dernière époque, la France se vit replongée dans l'ignorance, dont elle n'était pas encore entièrement sortie [1]. »

On chercherait en vain, dans les trois ou quatre siècles suivants, des hommes dignes d'être mis en parallèle avec les Agobard et les Amolon, pour la droiture et la fermeté du jugement, avec les Loup de Ferrières et les Mannon pour l'amour des

[1]) *Hist. littér. de la France*, t. IV, p. 718.

lettres et des livres, avec un Jean Scot Érigène pour la profondeur philosophique. Dans les choses religieuses, la décadence, un moment arrêtée par les esprits d'élites qui s'étaient formés sous l'influence du génie de Charlemagne, reprit son cours, tomba plus bas encore qu'auparavant, et atteignit bientôt aux dernières limites du possible [1]. Ce n'est pas sans raison que le dixième siècle est appelé l'âge de plomb. A partir de ce moment, l'histoire nous fait assister pendant plusieurs siècles au pénible spectacle d'une nouvelle enfance de la vie sociale.

Michel Nicolas.

[1] Ginguéné, *Hist. littér. d'Italie*, t. I, p. 81 et suiv.

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE L'INDE

En reprenant ce Bulletin après le laps d'une année, je crois devoir prévenir le lecteur que nos entretiens désormais n'auront pour objet que les religions de l'Inde, un de nos collaborateurs, d'une compétence toute spéciale, voulant bien se charger à l'avenir de tout ce qui concerne la mythologie générale et comparative. Les lecteurs de la Revue ne pourront que bénéficier à ce nouvel arrangement. Une des premières qualités requises dans ces Bulletins, c'est, en effet, d'être aussi complets que possible. Or, la production sur le terrain mythologique est aujourd'hui si vaste et si éparpillée, que le spécialiste seul est en mesure de l'embrasser dans son ensemble et d'en rendre compte sans lacunes ni omissions graves. Un très grand nombre de ces ouvrages font une place parfois considérable aux mythes de l'Inde. Mais ceux-là mêmes, l'indianiste n'a pas le temps de les lire tous, et, à cet égard, il est même infiniment plus embarrassé que la plupart de ses confrères qui s'occupent des antiquités religieuses des autres branches de la famille indo-européenne. Tout ce qu'il peut, tout ce que nous espérons faire ici, c'est de se tenir au courant des ouvrages où la mythologie générale est traitée au point de vue spécialement indien.

Tel est le cas de la petite *Mythologie comparée* que vient de

publier M. A. de Gubernatis[1], un des propagateurs les plus zélés, sinon toujours des plus prudents, de cet ordre de recherches. Au fond, cet élégant petit livre de vulgarisation est, en effet, une esquisse de la mythologie védique avec un certain nombre d'aperçus sur les mythologies congénères. Écrivant pour le grand public, l'auteur ne s'embarrasse pas aux questions préliminaires de sources, des principes, de méthode. Il ne s'arrête pas à définir les mythes[2] : il les montre en action ; il ne les analyse pas : il les interprète et les décrit. Le lecteur, transporté aussitôt *in medias res*, est mis en présence d'exemples plutôt que de démonstrations. Pratiqué par un écrivain d'une imagination aussi brillante que M. de Gubernatis, le procédé a d'incontestables avantages. Il est pittoresque et amusant ; mieux que cela, il est clair, et les idées les plus subtiles, débarrassées ainsi de tout appareil abstrait, pénètrent dans l'esprit et s'implantent dans la mémoire avec la netteté de l'image. D'un bout à l'autre, le livre est écrit de verve, et c'est en poète que l'auteur sait parler des choses poétiques. Ce don si rare est servi d'ailleurs chez M. de Gubernatis par un savoir d'une grande étendue et par une faculté de combinaison non moins remarquable. Les faits si nombreux qu'il passe en revue, sont disposés dans un cadre d'une ingénieuse simplicité : en cinq chapitres, il traite successivement des mythes du ciel, de l'eau, du feu, des astres, des pierres, plantes et animaux. Dans cette distribution si claire et si pratique, on est étonné de ne pas trouver la terre. C'est que l'auteur est d'avis qu'elle n'a pas droit d'y figurer, que les mythes relatifs à la terre sont en réalité des mythes du ciel, et que tout ce qu'on a inventé et dit de cette *alma mater* des dieux et des hommes, doit s'entendre d'une autre terre, d'un continent céleste, logé dès l'origine au fond de l'empyrée. Qu'il y ait du vrai dans cette explication un peu

[1]) *Mitologia comparata di A. de Gubernatis*. Milano, Ulrico Hœpli, 1880. Fait partie d'une série de publications populaires intitulées *Manuali Hœpli*.

[2]) A défaut de définition, M. de Gubernatis appuie sur ce caractère, suivant lui, essentiel du mythe, d'être l'œuvre du peuple. S'il veut dire par là que les mythes sont d'ordinaire le produit d'une collaboration multiple, et qu'ils n'ont chance de survivre que s'ils sont adoptés par le grand nombre, la proposition n'est que trop évidente. Dans tout autre sens, elle est contestable ou décidément fausse.

bizarre, je n'entends pas le nier. Mais, présentée comme elle l'est chez M. de Gubernatis, la proposition, qui est une des nouveautés du livre, en est aussi une des erreurs. Malheureusement, si le procédé de M. de Gubernatis a des avantages, il entraîne par contre à d'inévitables défauts. Il est visible que, dans un pareil livre, on trouvera plus de faits que de doctrine : que les moyens de contrôle seront, ou nuls, ou peu efficaces, et qu'à force de s'adresser à l'imagination des autres, l'auteur risque de tomber lui-même dans la fantaisie. C'est, en effet, ce qui est arrivé plus d'une fois à M. de Gubernatis. Je ne puis voir que des fantaisies dans ses identifications d'Indra avec Tvash*tri* (p. 15), de Sitâ avec l'aurore (p. 16), de Brahmâ avec Indra et le ciel (p. 7), de l'eau lustrale et de l'eau du baptême avec les eaux du déluge (p. 40), de Râkâ avec Pénélope et d'Ara*n*yânî avec la lune (p. 91). Ailleurs (p. 28), la lune est successivement le fil d'Ariane, la baleine de Jonas, le dauphin d'Arion, le poisson qui sauva Manu du déluge et, un peu plus loin, Manu lui-même. Il est fort peu probable que le culte si répandu de l'arbre doive son origine à l'image de l'arbre-nuage, ni que les chênes de Dodone aient d'abord poussé au ciel (p. 11) ; il l'est encore moins que la faculté fatidique souvent prêtée au feuillage des arbres, dérive de l'usage d'écrire sur les feuilles de certains végétaux (p. 108), ni qu'il faille chercher si loin la provenance de la feuille de vigne dont nos premiers parents couvrirent, dit-on, leur nudité (p. 109). J'ai tout autant de peine à croire, bien que l'auteur me l'affirme (p. 76), que nos ancêtres aryens aient été régulièrement pris de terreur au coucher du soleil : il faudrait, une bonne fois pour toutes, distinguer entre les exigences du langage et la réalité des impressions. Les faits eux-mêmes sur lesquels reposent ces interprétations risquées, ne sont pas toujours exacts. Il ne l'est pas, par exemple, qu'Indra ait traversé trois fois de son timon le corps d'Apâlâ (p. 16). Je ne connais ni le Divaspati, ni les Ambâs védiques (p. 7 et 119), ni le mythe indien d'après lequel toutes choses seraient produites de l'amrita, de la liqueur d'immortalité (p. 23) [1]. Heureusement

[1]) Les Néméennes de Pindare s'appellent-elles en italien les Nemesie (p. 13) ?

qu'à côté de ces parties faibles, il y en a un grand nombre de solides dans le livre de M. de Gubernatis, où, sous une forme légère et séduisante, sont présentés beaucoup de résultats laborieusement acquis. Je n'ai même relevé ces taches, que pour pouvoir dire, avec plus de chance d'être cru, que nul ne lira sa *Mitologia* non-seulement sans plaisir, mais sans profit, et que, dans le public moins initié surtout, auquel elle s'adresse d'abord, bien peu la déposeront sans être tentés de faire un effort de plus et de recourir aux autres ouvrages où l'auteur a présenté, d'une façon plus complète, les idées qu'il a esquissées dans celui-ci d'une plume si gracieuse. Le livre est terminé par un appendice, une des parties les moins réussies selon moi, où l'auteur découvre des mythes aryo-africains dans un certain nombre de légendes qui ont cours parmi les Zoulous, les Setshuânas et d'autres peuplades du Cap. Je suis obligé d'avouer que les ressemblances (dans les exemples cités) qu'il semble considérer comme incontestables, m'échappent absolument.

Pour la période la plus ancienne des religions de l'Inde, celle qui est représentée par les hymnes du *R*ig-Veda et de l'Atharva-Veda, nous n'avons aucun travail important à signaler cette année [1]. M. Lefmann a bien essayé de présenter un tableau d'ensemble de ces origines dans la première livraison d'une histoire de l'Inde ancienne en cours de publication [2]. Mais je ne puis pas dire qu'il y a pleinement réussi. Les proportions ne sont pas suffisamment observées dans cet exposé, les lignes principales s'y dégagent mal, et les détails dans lesquels l'auteur s'embarrasse à chaque pas, ne sont pas toujours exacts. On trouvera dans ce livre tous les anciens lieux-communs sur le Veda, parfois aggravés, tels que l'absence de théologie, de sacerdoce, de hiérarchie, de rituel fixe et compliqué. Pour M. Lefmann, tout, langage et conceptions, est naïf et *naturwüchsig* dans ces chants, et

[1]) La découverte récente du Commentaire de Sâyana sur l'Atharva-Veda, est jusqu'ici d'un intérêt purement philologique. Voir à ce sujet *The Academy*, des 5 et 12 juin 1880.

[2]) *Geschichte des Alten Indiens, von Dr. S. Lefmann. Mit Illustrationen und Karten. I*[te] *Lieferung*. Berlin, G. Grote, 1880. Fait partie de l'*Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen*, qui se publie sous la direction de M. Wilhelm Oncken.

védique est absolument synonyme d'aryen. Il a des renseignements très précis sur les Dasyus, qui sont régulièrement des peuplades de race aborigène. Les Yaxus et les Râxasas sont des Dasyus. Il sait au juste qu'il y a eu des Yadus aryens authentiques, et des Yâdavas non aryens, aryanisés plus tard, à la suite de l'adoption du culte de leur dieu non aryen Krishna, puis retombés de nouveau et, paraîtrait-il, à l'occasion de la même révolution religieuse, au rang de peuplade non aryenne. Quant aux Tritsus, ils auraient fait souche, et leur nom serait resté parmi les dénominations ethniques des brahmanes. Ailleurs nous apprenons que les tribus aryennes avaient quelque part, au centre de leurs cantonnements, une cité sainte (eine heilige Opferstadt), et c'est dans cette localité sans doute qu'a été célébrée la fête triomphale dont on nous fait une description passablement imaginaire. Bref, je ne puis autrement caractériser cet exposé des religions védiques qu'en disant que le vieux y est parfois suranné, et que le neuf y est rarement sûr. L'auteur doit avoir eu les sources sous les yeux ; mais son œuvre laisse l'impression d'un travail de seconde main. Un ouvrage français de même nature, le premier volume de l'Histoire universelle, de M. Marius Fontane, consacré à l'Inde védique [1] et publié récemment, m'est resté inconnu. Je ne puis pas davantage me prononcer, ne le connaissant encore que par une analyse, au sujet d'un travail sur le dieu Indra, présenté par M. E.-D. Perry à la Société Orientale Américaine, et annoncé dans les *Proceedings* d'octobre 1880 [2]. La notice de M. Perry, qui sera publiée probablement dans le prochain volume du Journal de la Société, paraît être fort complète. L'auteur y traite successivement de la conception primitive d'Indra, dieu, non du ciel, mais de l'atmosphère, personnifiant surtout l'orage et le tonnerre ; de la parenté d'Indra et des légendes relatives à sa naissance ; des fonctions d'Indra, naturelles et surnaturelles, physiques et morales ; enfin de la conception d'Indra comme une personne définie.

[1]) *L'Inde Védique, par Marius Fontane.* Paris, Lemerre, 1880.
[2]) *On Indra in the Rig-Veda, by M. E. D. Perry* ; ap. *American Oriental Society : Proceedings at New-York*, october 1880.

En passant à la littérature qui traite du cérémonial, nous arrivons à des travaux plus solides. Les Brâhmanas, il est vrai, n'ont été l'objet d'aucune publication importante. Mais M. Garbe, dont nous avons mentionné l'année dernière le beau travail sur le *Vaitâna-Sûtra*, a édité, traduit et commenté avec beaucoup de soin une importante section des *Çrauta-Sûtras* d'Apastamba[1]. Cette volumineuse collection de prescriptions rituelles, qui se rattache à l'une des plus anciennes rédactions du Yajur-Veda, celle des Taittirîyas, est encore inédite, et la publication que nous en fait espérer M. Garbe, sera un service de premier ordre rendu à l'étude encore si imparfaite du vieux cérémonial. La section qu'il a choisi comme spécimen d'une édition complète, traite du Pravargya, cérémonie qui consiste essentiellement en une offrande de lait chaud aux Açvins et à Indra présentée le matin et le soir pendant un nombre variable de jours, avant le sacrifice proprement dit du soma. Ce rite, auquel les Brâhmanas attachent une grande importance et auquel ils assignent notamment pour objet de faire produire par les dieux le corps mystique avec lequel le maître du sacrifice doit aller au ciel, est, comme beaucoup d'autres du reste de ces actes compliqués, sans liaison bien apparente, ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit. M. Garbe pense y voir une survivance de la très vieille oblation du lait, autrefois la plus précieuse de toutes, mais dont l'importance a peu à peu diminué dans l'Inde, et que les brahmanes auraient tenu pourtant à conserver et surtout à introduire dans leur sacrifice par excellence, celui du soma, où le lait ne constitue plus une offrande à part et ne paraît plus qu'additionné à la liqueur sacrée. Le travail de M. Garbe, très soigné sous tous les rapports, ne laisse qu'un regret : que l'auteur ne l'ait pas fait suivre d'un résumé descriptif de la célébration d'un Pravargya. La matière traitée dans les Sûtras est si compliquée jusque dans les moindres parties, la rédaction y suit des procédés si différents des nôtres, elle est à la fois si méticuleuse et si pleine de lacunes, si heurtée

1) *Die Pravargja-Ceremonie nach dem Apastamba-Çrauta-Sûtra, mit einer Einleitung über die Bedeutung derselben*; ap. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXIV, p. 310 et suiv.

et si décousue, l'ordre chronologique y alterne si brusquement avec d'autres arrangements inspirés par des considérations parfois si subtiles, qu'on ne devrait jamais, en publiant ne fût-ce qu'un fragment de ces traités, négliger la précaution de reconstruire à notre façon les faits qu'ils décrivent si minutieusement à la leur.

Aux Sûtras qui ont pour objet le rituel, se rattachent de très près ceux qui traitent du droit et de la coutume, les prescriptions des uns et des autres faisant également partie de la loi religieuse. Seulement, de tous les monuments de l'ancienne tradition, les écrits qui nous ont conservé le droit, sont peut-être ceux dont la rédaction a subi le plus de remaniements. D'un côté, nous avons des ouvrages refaits de toutes pièces, rédigés en vers et se présentant avec des attributions apocryphes, tels que les Codes de Manu, de Yâjñavalkya, de Nârada, de Brihaspati. De l'autre, nous avons des Sûtras en prose, se rattachant directement à des écoles védiques encore existantes ou dont l'existence passée est incontestable, comme celles d'Apastamba, de Baudhâyana, de Gautama, écrits rédigés dans le même style que les autres livres didactiques en usage dans ces écoles, et auxquels nous sommes obligés de reconnaître le même caractère d'authenticité et d'ancienneté qu'au reste de la tradition écrite dont ils forment une partie inséparable. Enfin, nous avons d'autres documents qui participent plus ou moins de ces deux caractères. C'est un des traités les plus curieux de cette dernière classe la *Vishnusmriti*, que vient de traduire M. Jolly, dans la série des *Sacred Books of the East*, qui se publie sous la direction de M. Max Müller[1]. Une édition critique du texte, déjà deux fois publié à Calcutta[2], mais d'une façon peu satisfaisante, est en préparation par les soins du même savant, dans la *Bibliotheca Indica*. La Vishnusmriti n'est pas une œuvre remaniée d'un bout à l'autre, comme le Code de Manu. Elle n'est pas non plus un document authen-

[1]) *The Institutes of Vishnu, translated by Julius Jolly*. Oxford, Clarendon Press, 1880.

[2]) En dernier lieu dans la *Dharmaçâstrasangraha* de Jîvânanda Vidyâsâgara. Calcutta, 1876.

tique, ayant conservé intacte, ou à peu près intacte, sa forme première et retenu sa place dans la série des Sûtras d'une école déterminée, comme le Dharma-Sûtra des Apastambas. Dans son état actuel, c'est un ouvrage indépendant, prétendant avoir été révélé par le dieu Vishnu à la déesse de la Terre, et qui, dans la plupart des cent chapitres dont il se compose, présente des additions et des modifications de diverses sortes. Mais ces interpolations, la plupart en vers, et qui font descendre le livre dans sa rédaction actuelle, assez bas, plus bas que le Code de Manu, par exemple, sont superposées à un vieux texte, qui a conservé presque toutes les particularités de la prose authentique des Sûtras, et qui a été reconnu en effet par M. Bühler, pour être le Dharma-Sûtra d'une des plus anciennes écoles du Yajur-Veda, celle des Kat*h*as. La traduction de M. Jolly est accompagnée de notes renvoyant aux passages correspondants des autres écrits sur la matière accessibles jusqu'ici, travail auquel M. Jolly était tout particulièrement préparé par ses persévérantes études sur l'ancienne littérature juridique, et qui double la valeur de son livre. Peu importerait en effet d'avoir des versions de ces ouvrages qui se répètent et se contredisent à l'infini, si on n'avait l'espoir d'arriver par une comparaison portant sur des données de plus en plus nombreuses, à résoudre autant que possible un certain nombre de questions d'une importance capitale pour l'intelligence de l'ancienne histoire religieuse et civile de l'Inde. Quel est l'âge de ces livres, et leur mode de formation? Dans quelle mesure nous présentent-ils des théories artificielles, ou une législation ayant été réellement en usage? Ceux qui, comme le Code de Manu, se montrent très sobres dans l'admission d'éléments que nous avons l'habitude, et peut-être pas toujours le droit, de regarder comme des nouveautés, sont-ils en réalité aussi vieux que leur contenu pourrait le faire croire? D'autres, au contraire, qui font une part plus large à ces nouveautés, sont-ils aussi récents qu'on l'admet d'ordinaire? Ce sont là autant de points encore fort obscurs, de l'interprétation desquels dépendent en partie des problèmes de premier ordre (par exemple, l'âge des grandes religions sectaires, au sujet

duquel on en est encore aux hypothèses), et qui ne pourront être élucidés que par de patientes études comparatives comme celle de M. Jolly, et appuyées, comme elle, sur des textes critiques.

Si, à ces travaux, nous ajoutons une intéressante notice de M. Regnaud sur le pessimisme qui se révèle dans la philosophie vedânta, et cela dès le temps des Upanishads [1], nous en aurons à peu près fini avec le vieux Brahmanisme. Dans cette notice, M. Regnaud montre fort bien en quoi diffèrent sur ce point les doctrines des Brahmanes et des Bouddhistes, les uns aspirant à s'affranchir des limites du contingent, les autres maudissant l'existence même. Mais il ne dissimule pas non plus qu'au point de vue pratique, elles reviennent à peu près au même et que, en dépit de tous les tempéraments que la pratique impose, elles ne peuvent avoir que des conséquences déplorables. Le fait est, qu'il est difficile de décider laquelle des deux a le plus contribué à énerver l'esprit hindou. Peut-être M. Regnaud eût-il pu insister un peu davantage sur la genèse de ces doctrines, auxquelles il était bien difficile pour les brahmanes d'échapper, étant données, d'une part, la notion panthéiste de l'être en soi, de l'autre, la théorie des renaissances. L'idée mélancolique que la somme des maux dans la vie l'emporte sur celle des biens, ne paraît avoir été à cet égard qu'un facteur tout à fait secondaire. La notice de M. Regnaud fait partie du premier volume des Annales du Musée Guimet, publication dont il a été déjà question dans cette Revue [2], et qui, sous les auspices de son généreux fondateur, promet d'offrir, en fait tant de travaux originaux que de réimpressions d'ouvrages coûteux et rares, un ensemble précieux de renseignements sur l'histoire des religions de l'Asie en général et de l'Inde en particulier. — Des études sur la philosophie des Upanishads que publie M. Gough dans la Revue de Calcutta je ne connais que le titre [3].

Plus nombreuses et aussi plus considérables que les publica-

[1] *Le Pessimisme Brahmanique*, par *Paul Regnaud*, ap. *Annales du Musée Guimet*, t. I, p. 101 et suiv.
[2] Voir le cahier de novembre-décembre 1880, p. 375.
[3] *The Philosophy of the Upanishads. Part. IV, by A. E. Gough*; ap. *The Calcutta Review*, January 1880.

tions relatives au vieux Brahmanisme, ont été celles qui ont pour objet le Bouddhisme indien. M. Oldenberg a ajouté un 2e volume à sa belle édition du *Vinaya Pitaka*[1], œuvre qui, par ses dimensions, par son importance et par les difficultés de toute sorte qu'elle opposait à l'éditeur, devra toujours être comptée parmi les plus grandes entreprises de la science indianiste. Le Vinaya, comme on sait, est celle des trois divisions du canon bouddhique qui a pour objet la discipline, les devoirs extérieurs qui incombent aux membres de l'ordre religieux. Tandis que le *Mahâvagga*, la 3e des cinq sections du Vinaya, et la première éditée par M. Oldenberg, en 1879, traite plus particulièrement de la constitution de l'ordre et de la règle positive, le nouveau volume, le *Cullavagga*, est consacré surtout aux prescriptions prohibitives, aux pénalités encourues par ceux qui les enfreignent et aux pénitences moyennant lesquelles ils peuvent se réhabiliter. Aux préceptes qui, dans l'une et l'autre section, sont mis d'ordinaire dans la bouche du fondateur et présentés sous la forme narrative, se trouvent mêlés des récits, de dimensions parfois considérables, concernant le Buddha, sa vocation, sa mort, la biographie de ses disciples immédiats et les débuts de l'Église, l'histoire des premiers schismes et des premiers conciles. Plus on avance dans la lecture de l'ouvrage, plus on se persuade avec M. Oldenberg qu'on y a affaire à des documents aussi anciens qu'aucun de ceux que nous a laissés le Bouddhisme et qu'on s'y trouve, pour la forme aussi bien que pour le fond, sur un terrain sensiblement le même que dans les plus vieux Sûtras; mais plus aussi on a de peine à admettre pour la rédaction de ces écrits une date aussi reculée que celle que ce savant leur assigne. Le Bouddhisme y paraît comme quelque chose d'achevé, non seulement dans ses dogmes et dans ses institutions, mais dans ses habitudes littéraires, dans sa légende et jusque dans sa mythologie, et, sous aucun de ces rapports, les âges suivants n'y ajouteront plus, du moins dans la branche singha-

[1]) *The Vinaya Pitakam, one of the principal Buddhist Holy Scriptures, in the Pâli language. Edited by Hermann Oldenberg. Vol. II. The Cullavagga.* London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1880.

laise, de bien grandes nouveautés. Qu'il faille admettre pour tout cela une formation plus rapide que ne le faisait jusqu'ici la partie sceptique du public savant, semble probable; mais, pour en reporter le terme au-delà du concile de Vaiçâli, c'est-à-dire à moins d'un siècle après le Nirvâna, on voudrait avoir des arguments moins contestables que ceux qu'a produits M. Oldenberg.

Non moins considérable, sinon par l'importance des documents, du moins par leur étendue, est la publication du recueil des Jâtakas, entreprise par M. Fausböll. Le 2e volume du texte original, qui a paru à la fin de 1879, porte à 300 le nombre publié de ces curieux récits des existences antérieures du Buddha[1]. Parallèlement au texte édité avec un soin scrupuleux par le savant de Copenhague, paraît une traduction anglaise qui, des mains mourantes de M. Childers a passé dans celles de M. Rhys Davids et qui mettra à la portée d'un public plus large ces histoires dont beaucoup ne s'élèvent pas au-dessus du niveau de l'apologue, mais dont plusieurs aussi s'inspirent d'un admirable sentiment de tendresse et de charité, et dont l'ensemble constitue une des sources les plus anciennes de folklore parvenues jusqu'à nous. Le 1er volume, qui comprend les extraits du Buddhavamça (vie de Gautama jusqu'à son élévation à la dignité de Buddha parfait, et biographie des Buddhas, ses prédécesseurs) et les 40 premiers Jâtakas [2], est précédé d'une longue et savante Préface, où M. Rhys Davids étudie l'âge et la formation de ces récits, ainsi que les longues migrations que beaucoup d'entre eux ont faites à différentes époques et par diverses voies jusqu'aux derniers confins de l'Occident. On s'accordera, je pense, avec lui à ne plus voir dans le commentaire l'œuvre de Buddhaghosha (milieu du ve siècle après J.-C.), et à en placer la rédaction un peu plus bas, à la fin du ve ou au commencement du vie siècle de notre ère. Mais, sur d'autres points, son travail donne prise

[1]) *The Jâtaka together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original Pâli by V. Fausböll. Vol. II.* London, Trübner, 1879. Le premier volume est de 1877.

[2]) *Buddhist Birth Stories; or Jâtaka Tales. The oldest collection of folklore extant: being the Jâtakatthavannana, translated by T. W. Rhys Davids. Vol. I.* London, Trübner, 1880. Fait partie de *Trübner's Oriental series.*

à de graves objections. C'est ainsi que, partant, comme d'un fait acquis, de l'opinion émise par M. Oldenberg, que le Vinaya Piṭaka et le Sutta-Piṭaka étaient fixés dans leurs parties essentielles dès avant le concile de Vaiçâli, où fut condamnée l'hérésie de la Grande Assemblée, M. Rhys Davids y ajoute une toute petite proposition, mais bien grosse de conséquences, à savoir, que les Bouddhistes du nord sont les descendants de ces docteurs de la Grande Assemblée. Or, comme la littérature du nord possède, aussi bien que celle du sud, une collection de Jâtakas, il s'ensuit qu'un recueil de ce genre a dû exister déjà avant le schisme. L'auteur a bien soin d'avertir que ce recueil a pu différer plus ou moins du nôtre. Mais, en admettant même que son argumentation ainsi réduite soit probante, ce qu'à notre avis elle n'est nullement, l'expérience enseigne que cette sorte de réserves s'efface aisément dans l'usage devant le fait de l'assertion principale. Je ne serais donc aucunement surpris de lire un de ces jours à propos d'une de ces histoires, qu'il est prouvé qu'elle avait cours dans l'Inde plus de 400 ans avant notre ère. M. Rhys Davids ne sera pas responsable sans doute de cette conclusion plus que risquée, mais il aura certainement contribué à la faire naître. Lui-même ne se décide-t-il pas déjà trop facilement à admettre une origine indienne pour quelques-uns de ces récits qui se trouvent chez les Grecs bien avant Alexandre, et même pour le jugement de Salomon, qui se lit aux livres des Rois et qui est également représenté dans notre recueil? En général, il y a chez M. Rhys Davids une tendance à revendiquer non seulement pour l'Inde, mais en particulier pour le Bouddhisme un peu plus que leur part. Sous ce rapport, il m'a semblé qu'il allait plus loin que M. Benfey lui-même, et, bien qu'il ne manque pas d'observer expressément que, pour plusieurs de ces histoires, la marque bouddhique se réduit au fait d'avoir été admises dans la collection, tout lecteur de sa Préface, étranger aux études indiennes, ne pourra qu'y voir autant de productions d'une origine bouddhiste incontestable. Il y a plus : la rédaction du Pañcatantra que Khosrou Noushirvan (VIe siècle) fit traduire en pehlévi, et d'où procède toute la littérature du Kalilah et Dimnah, rédaction

que nous n'avons plus, mais qui est représentée d'une façon suffisamment approchée par une version syriaque, et qui paraît avoir été comme notre Pañcatantra actuel, un livre en somme à dehors brahmaniques, est pour M. Rhys Davids une œuvre toute bouddhique. L'original indien n'aurait pas été le recueil ingénieusement encadré que les versions arabes et autres nous laissent entrevoir, mais une collection de Jâtakas, précédée, comme la nôtre, d'une vie du Buddha ; et chose curieuse, ce qui doit prouver le fait, c'est précisément l'absence dans les nombreuses reproductions dérivées de cette première version, de toute mention du Buddha et du Bouddhisme [1]. De même, pour le recueil cashmirien intitulé Kathâsaritsâgara (xiie siècle), non seulement l'auteur, Somadeva, est qualifié de bouddhiste, mais son œuvre est revendiquée, contre toute apparence, comme un monument de la même religion et appelée carrément la « grande collection bouddhique du nord. » Et pourtant la vérité est que ce livre, tout en étant, comme beaucoup d'autres productions de cet âge, fort éclectique en matière religieuse, et bien que contenant plusieurs portions dont le caractère bouddhique n'a pas subi la moindre altération, est en somme, par tous ses dehors, une œuvre çivaïte, comme l'était déjà très probablement le recueil plus ancien d'une demi-douzaine de siècles pour le moins, la Brihatkathâ, de laquelle il dérive. On dirait vraiment que, à partir du iiie siècle avant notre ère, pendant 1000 ans et plus, il n'y ait plus eu que du Bouddhisme et des Bouddhistes dans l'Inde, et ce n'est pas sans quelque impatience qu'on voit opérer toutes ces annexions au profit d'une religion d'un tempérament si pacifique, et qui semble avoir été frappée d'une langueur si précoce. Ces réserves ne nous empêchent en aucune façon de rendre hommage pour tout le reste aux précieuses qualités du travail de M. Rhys Davids. La traduction ne pouvait revenir en de

[1]) Ce paradoxe semble avoir été suggéré à M. Rhys Davids par la supposition que la légende de Bârlaam et Josaphat, qui est fondée sur une biographie du Buddha et qu'on voit prendre vers la même époque le chemin de l'Occident, aurait fait corps avec ce Pañcatantra primitif. Le livre aurait été coupé en deux, les apologues d'un côté, la biographie de l'autre. Inutile d'ajouter que ce sont là des suppositions gratuites.

meilleures mains. Elle se lit facilement, tout en étant fidèle, ce qui n'est pas un mince mérite, étant donnée la lourdeur du style bouddhique. Sur un seul point nous croyons que le traducteur a été mal inspiré, quand il appelle anges et archanges les personnages du panthéon hindou. Ces termes n'expriment pas avec justesse la notion que le Bouddhisme se faisait des *devas*, et ils peuvent donner lieu à de fausses idées chez certains lecteurs Mais peut-être M. Rhys Davids s'est-il considéré comme lié à cet égard par le précédent de M. Childers, de qui émanent les trente-trois premières pages du volume.

Nous serons plus bref au sujet des autres publications de textes canoniques, bien que l'une d'elles se rattache à une découverte du plus grand intérêt. Après plusieurs tentatives infructueuses et de longues années d'attente, M. Max Müller a enfin réussi à obtenir du Japon des textes bouddhiques originaux en langue sanscrite. La relation détaillée de cette heureuse trouvaille, fruit de persévérants efforts et dont l'avenir seulement pourra faire apprécier toute l'importance, a été insérée par lui dans un des derniers cahiers du Journal de la Société Asiatique de Londres[1]. M. Max Müller y a joint, comme spécimen, un de ces textes, le *Sukhavativyûha*, qui diffère du tout au tout du Sûtra népalais portant le même titre, et nous donne l'original d'une rédaction probablement plus ancienne et connue jusqu'ici seulement par une version chinoise très imparfaite. Le Sûtra, qui décrit le monde imaginaire de Sukhavati, résidence du Buddha Amitâbha, est d'ailleurs en lui-même assez insignifiant. Un autre document du même genre, publié dans le même cahier par M. Bendall d'après un texte sanscrit du Népâl, le *Megha-Sûtra*[2], tout en ayant encore moins de valeur propre, est plus curieux, comme étant un des spécimens les plus réussis des corruptions niaises qui s'attachèrent de bonne heure au Bouddhisme. Cette misérable et indigeste production, très estimée à la Chine, pré-

[1]) *On Sanskrit Texts discovered in Japan. By Professor F. Max Müller*, ap. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XII (new series), part. I, p. 153 et suiv.

[2]) *The Megha-Sûtra. By Cecil Bendall*. Ibid., p. 286 et suiv.

sente sous la forme d'un entretien du Buddha avec les serpents, une série de formules et de prescriptions magiques devant avoir pour effet de produire la pluie. Tout autre est l'intérêt que présentent les trois Suttas pâlis relatifs au Nirvâna publiés par M. Frankfurter dans le plus récent cahier du même journal[1]. C'est bien au cœur de la doctrine du maître que nous portent ces documents. Il résulte de ces textes, comme d'ailleurs de plusieurs autres, que Nirvâna peut aussi s'entendre de l'état de calme parfait, quand toute passion, tout mouvement d'égoïsme sont éteints, et, dans cette acception, il peut évidemment être atteint dès cette vie. Mais je doute fort que cette question si controversée du Nirvâna soit résolue par là d'une façon définitive, comme l'espère M. Frankfurter. On objectera aussitôt que, ainsi employé, le mot l'est métaphoriquement, la condition préliminaire du Nirvâna étant prise pour le Nirvâna même. L'état qui nous est décrit dans ces textes, d'après tout ce que nous savons de l'ontologie du Bouddhisme, ne saurait être durable. Or, la question si souvent débattue, n'est pas tant de savoir si les Bouddhistes ont employé le terme dans divers sens, que de préciser le sens qu'ils y attachaient, quand ils entendaient parler d'un état définitif, d'une fin. Si on veut que cette fin n'ait pas été le néant, il faut dire ce qu'elle pouvait être, il faut désigner l'élément ou le principe auquel le Bouddhisme aurait attaché le caractère de la permanence. — Nous terminons cette revue des publications de textes canoniques, par la mention de trois documents traduits par M. Beal dans l'*Indian Antiquary*, bien que la version soit faite sur des originaux chinois, car ils sont intéressants tous trois à divers titres : le premier, parce qu'il nous renseigne sur le culte des morts, tel qu'il avait passé dans le Bouddhisme[2] ; le deuxième, parce qu'il est un exemple frappant de cette héroïque folie dans laquelle cette religion a vu parfois l'idéal de la charité[3] ; le

[1] *Buddhist Nirvâna and the Noble Eightfold Path. By Oscar Frankfurter*, ibid., part. IV, p. 548 et suiv.

[2] *The Avalambana Sûtra. By Rev. S. Beal*, ap. *Indian Antiquary*, t. IX, p. 85.

[3] *The Sutra Called Ngan-Shih-Niu, i. e. « Silver-White Woman ». Translated from the Chinese by Rev. S. Beal.* Ibid., p. 145.

troisième, parce qu'il offre un point de comparaison instructif avec des textes correspondants traduits par M. Feer du sanscrit et du pâli [1].

Tous ces Sûtras sont des documents de peu d'étendue. En passant à la littérature non canonique, nous avons à signaler au contraire une œuvre de longue haleine, le *Milindapañha*, publié par M. Trenckner [2]. Ce curieux livre, qu'on ne connaissait guère jusqu'ici que par l'analyse et les extraits qu'en avait fait M. Spence Hardy, est, sous la forme de dialogues entre un certain Milinda, roi de Sâgala, et le docteur bouddhiste Nâgasena, un traité complet d'apologétique du Bouddhisme. Dans le roi Milinda, qui est un Yonake, un Ionien, et qui se dit né à Alasanda, c'est-à-dire dans une des nombreuses Alexandries fondées par le conquérant macédonien, on a reconnu depuis longtemps Ménandre, un des princes les plus puissants de l'empire gréco-bactrien, qui, vers le milieu du II[e] siècle avant notre ère, étendit ses conquêtes jusqu'à la Yamunâ, et dont certains témoignages conservés par les écrivains classiques permettent de supposer en effet qu'il a été un adepte du Bouddhisme. Son interlocuteur Nâgasena a été identifié avec Nâgârjuna, personnage fameux dans les traditions des Bouddhistes du Nord, le fondateur de l'école des Madhyamikas, dont la chronique de Cashmir fait un Bodhisattva et un roi qui aurait régné sur la vallée et y aurait introduit le Bouddhisme du temps de l'empereur touranien Kanishka. Ces diverses autorités le font vivre 400 ou 500 ans après le Nirvâna, cette dernière date étant aussi celle du Milindapañha. Il est donc peu probable que les deux interlocuteurs aient été contemporains, et le cadre du livre doit être tenu pour fictif. Le contenu n'en est pas moins du plus haut intérêt. Les questions, au nombre de près de 300, que le roi, d'abord un adversaire déclaré du

[1]) *Story of the Merchant who struck his Mother. By the Rev. S. Beal.* Ibid., p. 224. — Cf. *Léon Feer : Maitrakanyaka-Mittavindaka*, ap. *Journal Asiatique*, t. XI, p. 360, 1878.

[2]) *The Milindapañho : being Dialogues between king Milinda and the Buddhist Sage Nâgasena. The Pâli Text edited by V. Trenckner.* London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1880. Peu de temps auparavant M. Trenckner avait publié à part l'Introduction, accompagnée d'une traduction anglaise et de savantes notes, sous le titre de *Pâli Miscellany. Part. I.* Ibid., 1879.

Bouddhisme, propose au sage dans l'espoir de le réduire au silence, fournissent à celui-ci l'occasion de faire une exposition complète de sa religion, à laquelle le roi finit naturellement par se convertir. La doctrine qui se dégage de ces entretiens, n'est plus l'enseignement tout pratique et fort peu spéculatif du fondateur, mais une religion appuyée sur un système métaphysique vaste et compliqué. Le dernier mot en est le nihilisme absolu, objectif et subjectif, que les brahmanes reprochent aux Bouddhistes, quand ils les appellent *Çunyavâdins*, « les affirmateurs du vide. » L'argumentation est, comme dans la plupart des ouvrages de cette sorte que nous avons des diverses religions de l'Inde, un singulier mélange de haute et subtile pensée et de fantaisie puérile, qui tantôt s'élève à la hauteur de Parménide, tantôt retombe au niveau d'un conte de nourrice. Le livre qui a dû être rédigé d'abord en sanscrit, jouit d'une haute autorité à Ceylan : la traduction pâlie est d'époque incertaine : elle est ancienne toutefois, et, si elle est citée déjà par Buddhaghosha, comme l'affirme M. Trenckner, on ne se trompera pas de beaucoup, en la plaçant, avec lui, au IIe siècle de notre ère. Les extraits de Spence Hardy étaient faits d'après une version singhalaise de 1777 [1].

Sur un terrain différent mais voisin, M. Senart poursuit sa belle et fructueuse étude des inscriptions d'Açoka [2]. Bien que les résultats de ce travail soient avant tout philologiques, l'histoire religieuse y trouve dès maintenant d'utiles indications. C'est ainsi que, de l'interprétation rectifiée du 3e édit, il résulte clairement qu'Açoka avait institué dans un but de propagande de grandes réunions quinquennales tout à fait analogues à celles que, sept siècles plus tard, Hiouen-Thsang trouvait encore en usage dans l'Inde, et que nous voyons dans le 4e édit, comment

[1]) Mentionnons à ce propos que le précieux « Manuel du Bouddhisme » de cet auteur, dont les deux éditions antérieures de 1853 et 1860 étaient devenues rares, vient d'être réimprimé sur la deuxième édition : *A Manual of Budhism in its modern development ; Translated from Singhalese MSS. By R. Spence Hardy, 2e édition*. London and Edinburgh, Williams and Norgate, 1880. C'est une véritable encyclopédie du Bouddhisme singhalais, qui ne sera pas remplacée de sitôt.

[2]) *Etudes sur les Inscriptions de Piyadasi, par M. Senart*, 2e et 3e articles, ap. *Journal Asiatique, mai-juin et août-septembre* 1880.

les fêtes mêmes et les spectacles que le roi donnait à son peuple devaient servir à l'affermissement de la religion. De son côté, M. Kern est revenu à ces études et a publié avec sa méthode sobre et lumineuse le texte et une interprétation rectifiée des édits séparés de Dhauli et de Jaugada [1]. — En fait de travaux généraux sur le Bouddhisme, nous ne signalerons que le livre de M. P. Wurm [2], où, comme dans le Manuel de l'histoire religieuse de l'Inde du même auteur, une certaine tendance pratique s'allie à l'étude consciencieuse des faits, à une grande élévation de pensée et à un jugement libre et large. Enfin nous ne quitterons pas cette branche des religions indiennes, sans mentionner la belle publication de MM. Fergusson et Burgess sur les temples hypogées de l'Inde [3]. De ces curieux monuments excavés aux cours d'une dizaine de siècles et au nombre de plus de 1,000 dans le flanc des montagnes et des collines, en diverses contrées de la péninsule, 80 0/0, en effet, sont d'origine bouddhique.

Pour le Jaïnisme, nous n'avons à signaler que deux travaux, dûs l'un et l'autre à M. Jacobi. Dans le premier, l'auteur revient sur l'origine de cette secte et sur la personne de son fondateur Mahâvîra, identifié par lui et par M. Bühler avec un contemporain du Buddha, le Nirgrantha Jñâtiputra, ou, d'après une restitution probablement plus correcte, Jñâtṛiputra [4]. Il signale notamment de curieuses coïncidences entre les opinions prêtées à ce personnage dans les livres bouddhiques, et les doctrines ayant cours parmi des Jainas. Ce sont là des points d'attache assez faibles, puisqu'ils portent sur des termes techniques d'une interprétation difficile et contestable, ou sur des idées qui devaient être plus ou moins un bien commun à toutes ces sectes ascé-

[1]) *On the Separate Edicts of Dhauli and Jaugada. By Professor H. Kern;* ap. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XII (new series), part. III p. 379 et suiv.

[2]) *Der Buddhismus, oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universal-Religion.* Gütersloh, 1880.

[3]) *The Cave Temples of India. By James Fergusson and James Burgess. Printed and published by order of Her Majesty's Secretary of State. London, Allen.* 1880.

[4]) *On Mahâvîra and his Predecessors. By Prof. Hermann Jacobi*, ap. *Indian Antiquary*, t. IX, p. 158 et suiv.

tiques. Il n'en sont pas moins à noter, et il devient ainsi de plus en plus probable que les Jaïnas du ve siècle pouvaient remonter en effet par des traditions plus ou moins directes à des ascètes ayant vécu près d'un millier d'années auparavant. Nous admettons aussi avec M. Jacobi, qu'une personnalité réelle se cache probablement sous la figure de l'avant-dernier Jina, Pârçvanâtha. Ce que nous contestons, parce que la démonstration ne nous en paraît pas faite jusqu'ici, c'est l'existence consciente et continue de la secte depuis cette époque lointaine, c'est la transmission directe d'une doctrine et d'une tradition propres. Cette tradition nous paraît, au contraire, s'être formée bien plus tard, de vagues souvenirs et sur le modèle de la tradition bouddhique. Un exemple pris parmi les points traités dans le mémoire, rendra peut-être ceci d'une façon plus claire. Nous avons d'un côté les 24 prédécesseurs du Buddha, de l'autre les 24 Jinas. M. Jacobi se refuse à voir là un emprunt, ou, s'il y a eu emprunt, il le met au compte des Bouddhistes; une liste de prédécesseurs s'expliquant tout naturellement dans le cas du Jina, lequel ne se pose nulle part comme le révélateur d'une doctrine qui lui fût propre, mais apparaît comme un simple continuateur, sur quelques points comme un réformateur, tandis qu'elle s'accorde moins aisément avec le rôle du Buddha, qui a rompu avec le passé et proclamé une loi absolument nouvelle. Pour nous, au contraire, l'emprunt est manifeste; un pareil système (car il ne s'agit pas d'une simple liste) ne s'invente pas deux fois. Reste à savoir qui l'a inventé. Et ici nous retournons le raisonnement de M. Jacobi, et nous nous demandons: qui avait intérêt, qui était obligé à l'inventer, des Jaïnas dont le maître doit avoir continué l'œuvre d'un prédécesseur séparé de lui seulement par un intervalle de 250 ans, et qui pouvaient nous donner simplement leur tradition, ou des Bouddhistes, qui n'avaient pas de tradition et étaient pourtant obligés d'en produire une? La réponse ne nous paraît pas douteuse: ce sont les Bouddhistes qui ont imaginé ce système fantastique et compliqué de Buddhas se succédant à travers d'immenses périodes et venant tour à tour, de myriades en myriades de siècles, révéler

la loi éternelle [1] ; et ce sont les Jainas qui l'ont copié. Et, si nous ajoutons que plusieurs de ces Buddhas sont mentionnés dans les Suttas pâlis, qu'ils ont trouvé place dans les bas-reliefs de Barahout plus d'un siècle avant notre ère, que la biographie des autres est relatée au long dans le Buddhavaṃça, qui était un vieux livre au ve siècle, avant que fût rédigé un seul des écrits jainas parvenus jusqu'à nous, nous tenons la conclusion pour provisoirement solide, et nous attendrons, pour l'abandonner, des preuves décisives. C'est là, en effet, jusqu'ici du moins, le côté faible des prétentions jainas. On n'a que des légendes et point d'œuvres à opposer au riche passé du Bouddhisme, qui avait une littérature dès le IIIe siècle avant notre ère, quelque suspecte à certains égards que soit l'antiquité de son canon actuel, et qui dès lors était devenu la religion officielle d'un grand empire. Il y a là une Église et, par conséquent, une tradition, à une époque où rien ne prouve que les Jainas se fussent dégagés de l'existence obscure et flottante de tant d'autres groupes ascétiques. Peut-être la question se posera-t-elle autrement dans l'avenir, quand les différentes parties de leur littérature seront mieux connues ; mais, pour cela, elles devront différer sensiblement de ce qu'on en a produit jusqu'ici.

L'autre travail de M. Jacobi relatif aux Jainas est la publication de l'histoire légendaire d'un de leurs plus fameux docteurs, Kâlakâcârya [2], auquel ils attribuent une modification importante dans leur calendrier religieux et qui nous est montré ici introduisant les Çakas dans sa patrie pour venger sa sœur outragée par un tyran. Il y a certainement un fond historique à cette partie du récit, où le patriotisme des Jainas n'apparaît pas sous un meilleur jour qu'ailleurs celui des Bouddhistes. Mais il

[1]) Du temps de Fa-Hian, au commencement du Ve siècle, il y avait une secte de Bouddhistes qui prétendaient suivre la loi de Kâçyapa Buddha. Étaient-ce des Jainas ? Cf. Rhys Davids, *Buddhism*, p. 181. — La relation des visites imaginaires des quatre derniers Buddhas dans l'île de Ceylan, relation extraite du *Sarvajñagunâlankaraya* et traduite en anglais par M. d'Alwis, a été reproduite en français par M. L. de Milloué dans le premier tome des *Annales du Musée Guimet*, p. 117.

[2]) *Das Kâlakâcârya-Kathânakam*; von *Hermann Jacobi*, ap. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXIV, p. 247 et suiv.

est bien difficile de démêler la réalité de cet écheveau de fictions. La légende, où se sont probablement mêlés des souvenirs de diverses époques, tombe dans cette période des fondateurs d'ère, la plus désespérée peut-être de toute l'histoire de l'Inde, où quelques taches de vive lumière ne font paraître que plus épaisses les ténèbres environnantes. M. Jacobi a tiré tout le parti possible de ces données embarrassantes. Sa publication également soignée dans toutes les parties, introduction, texte, traduction et glossaire, est un digne pendant de sa belle édition du *Kalpasûtra*, dont cette légende est une sorte d'appendice.

La tâche de rédiger d'une façon équitable un Bulletin comme le nôtre, se complique singulièrement pour le néo-Brahmanisme et l'Inde sectaire. Non-seulement les travaux sont dispersés dans une infinité de recueils, journaux, revues, périodiques de toute sorte, la plupart difficilement accessibles (pour toute une partie très considérable de cette littérature, la source d'information est absolument tarie en Europe depuis la mort de M. Garcin de Tassy); mais, à mesure surtout qu'on se rapproche de la période moderne, ils se fractionnent et se spécialisent de la façon la plus embarrassante. Tel article consacré à un culte local, à un point particulier de croyance ou de coutume, à une communauté restreinte ou à une peuplade à peine connue de nom, ne pourrait s'analyser qu'au prix d'explications préliminaires qui équivaudraient parfois à la reproduction de l'article même. Nous serons donc obligé d'être bref et de choisir, et encore notre choix ne pourra-t-il porter que sur des matériaux très incomplets. Dans la *Bibliotheca Indica*, la publication du *Vâyu-Purâna*, par M. Rajendralâla Mitra[1], n'a pas fait beaucoup de progrès. Par contre M. Tawney a vigoureusement commencé celle de sa traduction de la grande collection de contes du Cashmirien Somadeva, qui contient tant de renseignements pour l'histoire des mœurs et coutumes et aussi des religions de l'Inde antérieurement au XII[e] siècle[2]. M. J. Muir, dans l'*Indian Antiquary* et aussi dans des

1) *The Vâyu-Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition.* Calcutta, fascic. I-V.

2) *The Kathâ Sarit Sâgara, or Ocean of the Streams of Story. Translated from the original sanskrit by C. H. Tawney.* Calcutta, 1880, fascic. I-IV.

plaquettes destinées à une circulation plus restreinte, a continué ses élégantes traductions de morceaux détachés des livres classiques, choisis dans le but spécial de mettre en lumière les meilleurs côtés des idées morales et religieuses du peuple hindou [1]. M. Râjendralâla Mitra a fait paraître le 2e volume de son splendide ouvrage sur les Antiquités d'Orissa, qui touche il est vrai à toutes les époques de l'histoire religieuse de la province, mais où une large place est occupée par les monuments de la période sectaire [2]. On trouvera d'intéressantes informations sur l'état passé et présent des sectes vishnouites (sans compter des souvenirs plus anciens) dans les « Notes sur Mathurâ » de M. Growse [3], et, dans la notice du même savant sur les Prân-Nâthis, des données toutes nouvelles sur la doctrine et la littérature d'une secte de la fin du XVIIe siècle, sur laquelle Wilson n'avait pu se procurer aucun document original [4]. A la notice est jointe en texte hindî et traduction anglaise, une sorte de proclamation apocalyptique du fondateur de la secte, qui présente le plus curieux mélange d'idées et de traditions hindoues, musulmanes et chrétiennes. C'est dans le même milieu sectaire, où l'ardeur de la passion tient lieu de la grande originalité, que nous transporte la lecture d'un morceau du poète Vaishnava Vishnu-Dâs, traduit par le regretté *leader* des études hindoustanies en Europe, feu M. Garcin de Tassy, et publié par un de ses élèves, M. François Deloncle [5].

[1]) *Further Metrical Translations with Prose Versions from the Mahâbhârata, and two short Metrical Translations from the Greek. By J. Muir* (Edinburgh, 1880). Nous signalons spécialement sa belle reproduction de la légende de Sâvitrî d'après le Mahâbhârata, déjà bien des fois traduite, mais qui ne saurait l'être trop.

[2]) *The Antiquities of Orissa. By Râjendralâla Mitra. Published for the Government of India. Vol. II*, Calcutta 1880. Le premier volume est de 1875.

[3]) *Mathurâ Notes. By F. S. Growse. (With eleven plates)*, ap. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVII, p. 97 et suiv.

[4]) *The Sect of the Prân-Nâthis. By F. S. Growse.* Ibid., vol. XLVIII, p. 171 et suiv.

[5]) *Tableau du Kali-Youg ou Age de fer, par Vishnou-Dâs, traduction posthume de l'Hindoui par M. Garcin de Tassy*, ap. *Annales du Musée Guimet*, t. I, p. 77 et suiv. Il est fâcheux que des traductions données par M. Deloncle des noms des quatre yugas, trois soient fausses et la quatrième très contestable. En assimilant les brahmanes à notre ancien clergé et à la noblesse de robe, les xatriyas à la noblesse d'épée, les vaiçyas à la bourgeoisie et les çûdras à la populace, il aurait fallu ajouter au moins que, ainsi interprétés, les

Avec M. Hodgson, au contraire, nous pénétrons en plein monde aborigène, parmi les peuplade qui habitent les vallées de l'Himâlaya, les plateaux de l'Inde centrale et, plus au sud encore, les hauts pâturages des Nilgeris. La nouvelle série d'Essays réimprimés sous la direction de M. R. Rost [1], complète la reproduction commencée en 1874, des écrits de cet illustre vétéran des études indiennes, un des rares survivants de la forte génération de Wilson, de Burnouf, de Lassen, d'Abel Rémusat. Bien que les plus anciens de ces mémoires remontent à plus de 30 ans, ils n'ont rien perdu de leur valeur, ni quelques-uns mêmes de leur actualité, et, s'ils rentrent moins directement dans le cadre de cette Revue, si l'objet en est plutôt ethnographique, linguistique ou même économique et commercial, l'histoire des croyances et des religions n'en trouve pas moins son compte dans ces matériaux réunis par un observateur des plus sagaces et des plus heureux. Un horizon plus vaste encore se découvre à nos regards dans les Essays de M. Cust [2], qui non seulement nous font parcourir l'Inde ancienne et moderne, mais nous conduisent jusqu'en Égypte et en Mésopotamie. Ici nous n'avons plus affaire à un chercheur qui ouvre à la science des voies nouvelles, mais au plus expérimenté et au plus aimable des vulgarisateurs. M. Cust connaît l'Inde pour y avoir longtemps vécu et beaucoup travaillé, et il l'aime avec passion, en raison peut-être du bien qu'il a eu l'occasion d'y faire. Il y a une chaleur communicative dans ces pages largement assaisonnées d'humour, qui ont parfois la saveur d'une autobiographie. A notre point de vue nous relevons surtout

mots en question sont des termes de convention, qui à l'époque de Vishnu-Dâs ne répondaient pas plus à la réalité qu'ils n'y répondent maintenant. Ni le brahmane enrôlé dans un régiment de sipahis, ni le râjpoute famélique, réduit à des occupations serviles, ni le banquier çûdra, riche et honoré (ce ne sont pas là des exceptions) ne se reconnaîtraient dans la classification de M. Deloncle.

[1]) *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects. By Brian Houghton Hodgson*, 2 vol. London, Trübner, 1880. Fait partie de *Trübner's Oriental series*. — La première série publiée en 1874 et intitulée *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet*, comprend les fameux Mémoires sur le Bouddhisme Népalais, dont la découverte, comme on sait, appartient à M. Hodgson.

[2]) *Linguistic and Oriental Essays. Written from the year 1840 to 1878. By Robert Needham Cust*, London, Trübner, 1880. Fait partie de *Trübner's Oriental series*.

les Essays relatifs au pays des Sikhs, au Râmâyana, et aux religions de l'Inde en général. Ce dernier mémoire qui, à côté de quelques points qui ne sont plus exacts, de quelques-uns aussi qui ne l'ont probablement jamais été, renferme beaucoup de vues fines et justes, a aussi paru, réuni à un autre sur les langues de l'Inde, sous une forme française, dans la jolie *Collection orientale elzevirienne* que publie M. Ernest Leroux [1].

Ceci nous amène tout naturellement à parler des publications qui embrassent l'ensemble du développement religieux de l'Inde. Nous n'en mentionnerons que deux, bien différentes d'aspect et de contenu, mais très distinguées chacune en son genre. La première est le Catalogue des Manuscrits conservés dans la bibliothèque du palais de Tanjore, auquel M. Burnell a pu encore mettre la dernière main avant son départ de l'Inde [2]. Il ne s'agit pas là simplement d'une longue liste de livres, comme celles que le gouvernement fait publier depuis quelque temps dans les diverses provinces. M. Burnell a mis des années à étudier cette immense collection de plus de 1,200 pièces, et il en a dressé un inventaire complet, méthodique, comprenant non seulement toutes les indications bibliographiques requises, mais un riche appareil de notes et d'extraits, où se révèle à chaque page la pénétration et la sûreté critique de l'auteur. Comme instrument de travail, ce catalogue ne peut se comparer qu'aux publications analogues que MM. Weber et Aufrecht ont faites pour les collections de Berlin et d'Oxford. Il a surtout l'inappréciable avantage de fournir des lumières toutes nouvelles sur la littérature du Sud, différente à bien des égards de celle du Nord (presque ous nos manuscrits d'Europe proviennent du Nord), et, rien que pour l'histoire religieuse, dans laquelle le Sud a eu à certains moments un rôle si prépondérant, on pourrait en extraire toute une moisson de faits nouveaux ou mal connus jusqu'ici.

[1]) *Les Religions et les Langues de l'Inde, par Robert Cust.* Paris, E. Leroux, 1880.

[2]) *A classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore Prepared for the Madras Government by A. C. Burnell. Part. I, Vedic and Technical Litterature. — Part. II. Philosophy and Law.* London, Trübner, 1879. — La Part. III, qui comprendra le reste de la littérature et les Index, est encore à paraître.

L'autre travail n'est qu'un modeste compte-rendu de 16 pages, extrait d'un périodique, mais qui, à mon sens, renferme plus de vues justes et profondes que maint gros volume[1]. A propos des *Hibbert-Lectures* de M. Max Müller, et après un exposé d'une remarquable lucidité de cet ouvrage brillant, mais inégal, sur le développement des religions de l'Inde, l'auteur de l'article, M. Tiele, nous fait part des réflexions que le livre et le sujet lui suggèrent. M. Max Müller s'était arrêté à l'avénement du Bouddhisme. Il y avait là plus qu'une concession aux exigences du genre oratoire ; la limite était choisie de parti pris. En plus d'une occasion, la plume à la main, et alors qu'il ne s'agissait nullement de charmer un auditoire de conférences, l'éditeur du *R*ig-Veda a exprimé la conviction que l'Inde avait dit son dernier mot en produisant le Bouddhisme et que c'était perdre son temps que de s'occuper du reste. M. Tiele montre tout ce qu'il y a d'injuste et d'anti-scientifique dans ce dédain, qu'on serait tenté de qualifier de dilettantisme, s'il s'agissait d'un savant moins éprouvé et si M. Müller lui-même, heureusement pour nous, ne s'était pas démenti plus d'une fois dans la pratique. Sans doute, rien dans l'Inde n'égale l'importance du Veda, et ce serait nier le premier principe de la méthode historique que de méconnaître la portée capitale des questions d'origine. Mais y a-t-il encore des origines, quand on supprime les conséquences ? Quelque charme qu'il y ait à se bercer du rêve d'un âge d'or védique, ou à reconstruire logiquement un passé lointain, où tout paraît simple et rationnel, ce sont là des visions et des théories décevantes, auxquelles il n'y a pas de meilleur correctif que l'étude des époques plus troubles, mais aussi plus rapprochées de nous. L'Inde ne s'est pas endormie védique un soir, pour se réveiller çivaïte ou vishnouite le lendemain ; elle a été tout cela à la fois, pendant une longue période, plus longue, à mon avis, qu'on ne l'admet d'ordinaire, et que nous commençons seulement à entrevoir. A mesure qu'on y pénétrera mieux, on s'apercevra davantage que les premiers âges n'ont pas

[1]) *Over de ontwikkeling der Indische godsdiensten, door Prof. C. P. Tiele*, ap. *De Indische Gids*, September 1880.

été en toutes choses aussi différents de ceux qui ont suivi, que toutes les corruptions, toutes les complications ne sont pas récentes, et qu'en fait de simplicité et de logique, nous y trouvons à coup sûr celles que nous y avons mises nous-mêmes. Il est si aisé d'arriver à quelque chose de bien ordonné pour des temps où il n'y a pas d'histoire, où tout ce qui nous gêne peut être porté au rebut, sous la rubrique altérations postérieures! L'étude de l'état mental de l'Inde pendant la période historique n'aurait d'autre utilité que celle de nous prémunir contre cette tentation, que ce serait une raison suffisante de ne pas la dédaigner. Mais, par elle-même, cette étude mérite notre attention, car, autant que toute autre, elle est pleine d'enseignements. Je ne connais pas de spectacle plus curieux que le développement des grandes religions de Çiva et de Vishnu, ces tentatives confuses mais formidables, de réaliser le monothéisme en pleine mythologie. Les mots de corruption et de décadence sont bientôt dits, et il faut avouer que rien n'est fait pour les faire venir aux lèvres comme certains côtés de l'Inde sectaire. Mais, outre que l'histoire n'a pas le droit de se détourner des choses, simplement parce qu'elles sont rebutantes ou hideuses, ne sait-on pas combien les jugements et les termes absolus lui répugnent. Certes, c'est descendre que d'aller de Platon à Sénèque, et pourtant, que de choses excellentes chez le Romain pour lesquelles le cœur de l'Athénien était absolument fermé. Quelle richesse de sentiments dans le siècle des Antonins comparé à celui de Périclès. Il en est absolument de même dans l'Inde. En dépit de toutes les aberrations, la conscience morale et religieuse n'a pas cessé d'y devenir plus compréhensive. Je ne sais aucun écrit védique qui, à certains égards, vaille la Bhâgavad-Gîtâ, bien que ce livre ne soit qu'un centon, ou certains chants du Bhâgavata-Purâna : et, jusque dans la littérature des cultes les plus dégradés, on trouvera l'expression de sentiments sans lesquels il n'y a pas pour nous de religion, et que l'époque plus ancienne n'a pourtant guère connus. En tous cas, il y a là le grand fait d'une aspiration plus de vingt fois séculaire et qu'on retrouverait difficilement ailleurs, d'un peuple cherchant sans cesse à renouveler ses croyances,

sans sortir de la même voie ni se lasser jamais, et il est assez surprenant que ce soit précisément un des apôtres de la « science de la Religion, » qui invite à passer à côté de ce fait-là. — Un autre reproche non moins fondé, que M. Tiele fait au livre, c'est qu'il tend à faire croire à un lecteur non prévenu que rien de saisissable n'a précédé le Veda, de même qu'il lui laisse supposer que rien d'essentiel ne l'a suivi. Le Veda ne saurait nous renseigner sur la religion primitive. Il est non seulement postérieur à une période indo-iranienne, et à une période aryenne encore plus reculée, mais, parmi les croyances que nous trouvons en usage chez d'autres branches de la même famille, il en est plusieurs qui, à certains égards, ont conservé un caractère plus archaïque que lui. A placer ainsi ces livres à l'aurore du monde, on s'expose à des illusions d'optique qui n'ont que trop réagi sur l'interprétation générale de leur contenu. Sans le vouloir, on est amené ainsi à fermer les yeux sur leur caractère artificiel, sur les marques patentes de raffinement et de corruption dont ils abondent. Je n'ai pas besoin d'ajouter que M. Tiele ne se borne pas à une critique simplement négative. Comme une thèse historique ne saurait être mieux combattue que par l'établissement de la thèse contraire, il trace lui-même l'esquisse des périodes indûment sacrifiées, et il le fait de main de maître. Sans se donner pour un indianiste, il est admirablement informé des choses de l'Inde et il domine la matière à un degré rare. Je ne connais rien de plus substantiel, de plus vrai, que ces quelques pages sur le développement des religions indiennes, qui n'ont qu'un défaut, d'être écrites dans une langue qui ne les rend accessibles qu'à un nombre trop restreint de lecteurs.

A. Barth.

Notre collaborateur, M. G. Maspero, ayant été appelé en Égypte pour y remplir une mission scientifique dont l'a chargé notre gouvernement, le Bulletin de la religion de l'Egypte se trouve retardé.

LE ROLE DE LA RELIGION

DANS LA

FORMATION DES ÉTATS

A PROPOS DE LA *cité antique* DE M. FUSTEL DE COULANGES [1].

A entendre M. Fustel de Coulanges, c'est la religion et la religion seule qui a présidé à la formation de la cité antique ; c'est elle qui a créé la famille, les villes, les États ; c'est elle qui a inspiré les principes d'administration, les règles, les coutumes. Enfin, tout chez les Grecs et les Romains est dû à la religion primitive. « Elle s'établit, la société humaine se constitue. Elle se modifie, la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît, la société change de face. Telle a été la loi des temps antiques. »

Appelé moi-même à étudier les origines de l'État des Hébreux, et convaincu que celui qui ne connaît qu'un peuple n'en connaît aucun, comme on ne comprend aucune langue lorsqu'on ne s'est familiarisé qu'avec la sienne, je me suis vivement intéressé à l'explication que M. Fustel de Coulanges avait à donner de l'Hellade et du Latium. Je n'ai pas été déçu. Ici comme en Israel ce sont à peu près les mêmes problèmes et jusqu'à un certain point les mêmes efforts de solution. Les hommes sont à peu près les mêmes ; plus on étudie l'antiquité, plus on se persuade que la différence de races exerce peu d'influence sur les tribus susceptibles de quelque développement sérieux. Mais ce qu'Israël m'a appris sur les origines de la société est loin de s'accorder entièrement avec ce que M. F. de Coulanges a appris des Grecs et des Romains. A-t-il bien vu et a-t-il trouvé le principe qui préside à la naissance de la société et de l'État ? La thèse sans doute est assez paradoxale : ce ne sont pas les circonstances, c'est la religion qui a créé, modifié, anéanti les familles et les États. Mais énoncée par un savant tel que M. de Coulanges, il vaut la peine de l'approfondir en examinant comment il y est parvenu et quelle est la part de vérité qu'elle renferme.

1) *La cité antique*, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, septième édition, revue et augmentée, Paris, Hachette, 1879. — On lira avec intérêt cette critique d'un des ouvrages qui ont le plus contribué à faire comprendre chez nous l'importance de premier ordre de la religion dans la constitution des sociétés anciennes, due à la plume d'un savant étranger, notre éminent collaborateur M. H. Oort, professeur à l'Université de Leyde. Nous l'empruntons à l'excellent *Journal théologique* (Theologisch Tijdschrift) de Leyde, numéro de janvier 1881, d'après lequel un autre de nos collaborateurs a bien voulu la traduire en n'y faisant subir que les changements indispensables. (*Réd.*)

I

En étudiant l'antiquité, M. F. de Coulanges a reçu une impression profonde du grand rôle que la religion joue dans la vie publique des Grecs et des Romains. Rien de plus naturel, surtout par rapport à ceux-ci. Il a constaté encore d'autres facteurs : le désir du pouvoir et de la jouissance, l'intérêt public, la science, la philosophie. Sa thèse principale est : ces derniers facteurs sont récents ; celui de la religion est plus ancien, puisque l'histoire apprend que le dernier perdit en influence à mesure que les premiers en gagnaient. L'auteur en conclut qu'il y eut un temps où la religion fut l'unique puissance qui formât l'État.

Il remarque que nous ne possédons pas d'informations directes sur cette époque. La cité antique, enfant exclusif de la religion, au point d'empêcher pendant des siècles la fondation d'une constitution différente, fleurit avant la domination des rois en Grèce et à Rome. Or, que savons-nous de cette période ? Nous pouvons recourir, dit M. de Coulanges, aux lois postérieures qui la supposent, aux formes et aux usages qui n'ont pas pu être créés plus tard, puisqu'ils respirent à plusieurs égards un esprit tout opposé. C'est à l'aide des ruines que l'imagination doit reconstruire les anciens États. Partant de ce principe, l'auteur s'est cru fondé à en appeler indistinctement aux témoignages de différentes dates et à invoquer Plutarque, Cicéron, Tite-Live, en faveur de ces siècles reculés. C'est ce qui a pu engager un éminent savant à pécher contre la critique dans l'emploi des sources.

Je mets ici le doigt sur la plaie. Au point de vue de M. de Coulanges lui-même, il n'est pas permis de mettre sur la même ligne tous les témoignages plus récents pour éclairer l'antiquité. On ne saurait affirmer que tout usage que l'esprit plus moderne n'a pas pu enfanter, soit, pour parler avec Tylor, un *Survival in culture*. Il suffit d'interroger l'histoire contemporaine.

S'il est une idée contraire à l'esprit du XIX[e] siècle, c'est celle de l'infaillibilité du Pape. Notre époque se signale par la critique : en conséquence on étudie plus que jamais l'histoire ; plus que jamais on insiste sur le caractère relatif de nos connaissances et leurs infranchissables limites ; le supranaturalisme est vivement entamé. Eh bien ! supposons que, dans un avenir éloigné, les documents de l'Histoire de l'Église chrétienne étant perdus, un historien raisonne de la manière suivante : il est impossible que ce dogme soit le produit d'un siècle de rationalisme où la foi de l'Église exerçait toujours moins d'influence et penchait vers sa ruine ; ce dogme sera donc un reste de l'antiquité ; le christianisme aura débuté par lui ; l'Église doit son origine à la foi au Pape, vicaire du Christ sur la terre. Voilà un raisonnement analogue à celui de M. de Coulanges ; il suffit d'avoir une légère teinture de l'histoire pour savoir combien il est faux. La papauté est devenue peu à peu ce qu'elle est aujourd'hui. Elle a accru sa puissance au mépris des temps modernes, malgré la science et le rationalisme. Ajoutons que rien n'était plus naturel. Plus les peuples menaçaient de s'affran-

chir du joug de Rome, plus il était nécessaire de glorifier le Pape, de placer l'Église au-dessus de l'État, d'appuyer le pouvoir monarchique dans l'Église. L'esprit qui se manifeste dans cette tendance peut être ancien, la forme sous laquelle elle se présente est moderne.

Eh bien ! c'est ainsi que les choses ont dû se passer aussi en Grèce et à Rome. Dans leurs institutions régnaient une tendance ancienne et une tendance nouvelle. La religion maintint, comme partout, les mœurs anciennes : liens de famille, autorité paternelle, droits de majorat, particularisme, privilèges aristocratiques, etc., contre le grand principe moderne de l'égalité. Il était donc naturel que plus ce principe était appliqué à différentes questions, plus la religion élevait la voix, multipliait des commandements, liait les fidèles. On court grand risque de se tromper en concluant qu'une chose est ancienne parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'esprit du temps. Le démodé et l'antique ne sont pas synonymes.

C'est cette confusion qui a entraîné M. de Coulanges dans l'erreur ; nous ajoutons que n'étant nullement théologien, il y a persisté. Comme maint homme cultivé hausse les épaules de pitié au seul mot de théologie, et la considère comme placée en dehors des autres sciences, il est à présumer qu'on ne comprendra pas immédiatement combien cette lacune a pu nuire aux investigations de M. de Coulanges. Il suffit cependant de se rappeler que, tout en prétendant que la religion est la mère de l'État, il montre n'avoir pas l'ombre d'une idée des graves problèmes avec lesquels il entre en contact. Les études des dernières années ont toujours convaincu davantage les théologiens qui ne se contentent pas d'une solution supranaturaliste, d'ailleurs indigne du nom de solution, que rien n'est plus complexe ni plus délicat que les questions relatives aux origines, aux facteurs et au développement primitif de la religion. M. de Coulanges cependant n'a pas un moment d'hésitation. La plus ancienne religion, du moins parmi les Aryens, est, selon lui, le culte des morts. S'il dit (p. 20) qu'il *semble* qu'il en est ainsi, il n'en construit pas moins tout son édifice sur cette thèse, comme s'il bâtissait sur le roc. Deux mots suffisent pour déterminer la signification de ce culte ; il offre, dit l'auteur, un caractère assez élevé, parce qu'il rend hommage à la partie invisible de l'homme. Le culte de Zeus, d'Apollon et d'autres dieux, emprunté non à la nature humaine mais à la création visible, est plus récent et résulte du développement de l'intelligence.

Je suis forcé de dire que ces affirmations sont peu conformes à la vérité. Le culte des morts a joué sans doute un grand rôle non-seulement chez les Aryens, mais encore chez d'autres peuples de l'antiquité, peut-être même chez Israël ; mais il ne fut pas la seule religion et on ne saurait prouver ou du moins il n'est nullement prouvé jusqu'ici qu'il ait précédé celui des dieux de la nature. Il n'y a pas, je pense, de présomption à dire que les conceptions de notre auteur par rapport à l'Histoire des religions primitives manquent absolument de justesse, car on ne trouve pas chez lui l'ombre de preuve en faveur de ses assertions nouvelles. Elles découlaient de son idée principale ou, si l'on veut, elles étaient indispensables à son appui. En effet, si la religion a créé d'abord la famille et ensuite les *réunions* de familles, il fallait que les dieux les plus anciens fussent des dieux domestiques, tandis que les religions plus récentes étaient

susceptibles d'une plus grande extension. Il était d'ailleurs nécessaire de représenter le culte des morts comme passablement spirituel, différent en origine et en caractère des autres religions. Comment sans cela le peuple pouvait-il être décrit comme incapable de créer des dieux? Supposez, en effet, qu'on traite l'histoire de la religion, comme le fait Herbert Spencer dans ses *Principles of Sociology*: le culte des morts, produit des songes de sauvages qui s'étaient endormis affamés ou avec un estomac surchargé, voilà le début de toute religion; les formes supérieures, culte des images, dieux de la nature, monothéisme en sont résultées à mesure que l'intelligence humaine, en se développant, a tiré des conclusions logiques. Dans cette hypothèse, il est absurde de soutenir que des groupes qui tâchaient de conquérir une place dans les villes non par la force, mais en partie au moins par le droit et la persuasion, n'auraient pas été capables de se créer des dieux domestiques. Malheureusement l'histoire ne nous apprend rien de cette base sublime du culte des morts.

Tout absorbé dans son point de vue, M. de Coulanges s'aveugle sur l'inanité de plusieurs assertions indispensables à sa thèse. Pourquoi résulte-t-il, par exemple, de l'origine religieuse de la famille que le fils aîné est l'héritier et le successeur du père? N'est-il pas naturel de l'attribuer à la conviction imposée par les circonstances, que le gouvernement monarchique est aussi dans la famille la seule forme de pouvoir possible, ou du moins la plus utile? Au point de vue religieux, chaque fils qui succède était aussi capable d'honorer les dieux domestiques que le fils aîné. Le second ne remplaçait-il pas l'aîné décédé? Pourquoi même une fille célibataire était-elle censée inférieure aux fils, au point de vue religieux? N'y avait-il pas des prêtresses aussi bien que des prêtres?

M. de Coulanges n'est pas non plus resté fidèle à sa thèse principale. Selon lui aussi, les révolutions qui ont renversé la cité antique ne sont pas parties de mouvements religieux, mais ont été causées par la marche des circonstances: les individus et les classes moins privilégiées tâchèrent, par intérêt personnel, de conquérir une meilleure part; c'est ce qui a fait succomber l'ancienne tendance.

Cependant, si la thèse principale de l'auteur manque de justesse, et si, en conséquence, toutes ses considérations sont incomplètes, il faut convenir qu'il s'y cache une grande vérité, qu'il importe de trouver et de définir. Sa pensée principale s'appuie sur le fait incontestable dont il est parti dans ses considérations, que la religion occupe une large place dans la vie des anciens peuples; cette place varie sans doute, elle est plus grande chez les Romains que chez les Grecs, mais partout elle est considérable. Quiconque veut connaître ces nations, c'est-à-dire comprendre les causes de leur développement et de leur décadence, les motifs qui les firent agir, doit tenir un compte sérieux de leurs cultes et de leurs croyances. Ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage de M. F. de Coulanges d'avoir placé cette vérité dans un grand jour.

Lorsque, partant de ce principe, l'auteur reconstruit l'histoire et cherche dans la religion l'origine de l'État, il ne fait qu'user du moins en partie de son droit vis-à-vis du naturalisme et de l'utilitarisme, qu'il combat à diverses reprises; mais il se trompe en maintenant le contraire de la vérité relative de ces tendances qu'il méconnait. Sa thèse porte: l'État est le fruit non de considérations

utilitaires, mais de croyances religieuses. Mais nous ne nous laissons pas imposer le dilemme qui en fait la base. M. de Coulanges oublie que l'état et la famille n'ont pas été faits, mais sont nés ; on ne néglige pas impunément une telle vérité.

La dixième muse, ainsi que Herder appelait le besoin qui nous pousse à de si grandes et bonnes choses, n'aurait pas donné naissance à la famille, si l'homme n'était pas un ζῶον πολιτικόν, un être sociable. Ce divin dans l'homme, qui le rend susceptible de droit et de moralité et le pousse à constituer un droit, à fixer des principes de moralité et à les maintenir, ce divin, dis-je, se manifeste chez l'esprit inculte plus visiblement encore que chez l'esprit cultivé, par les émotions du cœur, qui poussent à l'action, plus que par les réflexions de l'intelligence. Les hommes forts et courageux qui ont été les premiers à dire : moi et mes femmes, mes enfants et mes esclaves, nous nous appartenons, nous nous assistons et tous m'obéissent, ne furent pas portés à tenir ce langage à force de raisonner sur le profit d'une telle association et d'un gouvernement monarchique ; mais la force des circonstances, l'amour pour leurs femmes et leurs enfants, la reconnaissance des faibles envers l'appui des forts, la vanité qui en était flattée, la sécurité obtenue par l'homme en face des pièges que d'autres forts lui tendaient, bref une foule de causes, dont les unes nous paraissent louables et les autres moins, contribuèrent à créer forcément une pareille famille.

Nous pouvons suivre encore plus loin M. de Coulanges. Représentez-vous un homme qui a acquis la conscience que tels et tels s'appartiennent, qui reconnaît, quoique confusément, qu'il a des obligations envers ses femmes, ses enfants, les faibles et qu'ils en ont envers lui, obligations de protection d'une part et d'obéissance de l'autre. Un homme pareil fut une lumière de son temps, et du moment qu'il a tâché de se rendre compte de l'origine de ces idées, il les a sans doute attribuées à la révélation d'une divinité qui lui défendait d'abandonner les faibles et leur ordonnait de lui obéir.

Mais tout cela est bien différent de la thèse de M. de Coulanges. Il n'est pas vrai qu'il y ait eu d'abord des croyances qui réglaient même les détails de la vie de famille. Mais dès que celle-ci fut née, elle reçut une consécration religieuse ; plus tard, la religion à laquelle elle était mêlée dès l'origine, lui a donné son appui et en a accentué les termes, jusqu'à ce qu'elle devînt une antiquité, dont l'existence se prolongea encore principalement grâce à la consécration religieuse.

Jusqu'ici j'ai donné à la famille le même sens que M. de Coulanges qui admet qu'un homme qui était chef sans être le *genitor*, formait pourtant avec ses femmes, ses enfants et ses esclaves, une maison ou une famille. On sait cependant qu'il y a partage d'opinions sur la question de savoir si telle était partout la cellule d'où l'État a pris naissance. Les recherches de Sir Henry Maine et d'autres supposent qu'il est possible que dans certaines régions l'association des villages, et par conséquent la réunion de plusieurs hommes avec les leurs, ont été la forme primitive d'un État. Ce point de vue s'accorderait fort peu avec l'hypothèse de M. de Coulanges.

Quoiqu'il en soit, il est à peu près impossible que, dans une même région, plusieurs familles aient vécu longtemps dans une entière indépendance mutuelle

et par conséquent dans un état d'hostilité. L'inconvénient qui résultait d'une inimitié constante et la nécessité de se liguer contre des ennemis communs, ont dû forcer les chefs de famille à chercher un *modus vivendi* et à former une espèce d'État fort incohérent. Ici encore la religion aura servi à consacrer et à maintenir le *Statu quo*.

Les idées que nous venons d'énoncer trouveront un appui dans les origines de l'État en Israël, dont nous allons maintenant nous occuper.

II

Malgré le petit nombre et le caractère particulier des documents qui nous informent de la période la plus reculée de l'histoire israélite, il n'y a peut être pas d'État dans l'antiquité dont nous connaissions aussi bien les origines que celui d'Israël. La critique historique a rendu ici de notables services. Elle a attaqué hardiment les livres de l'Ancien Testament qui sont nos seules sources ; elle a relégué une foule de récits au domaine de la légende ; toute une période, dont on croyait savoir autrefois beaucoup, est devenue un mythe ; de tout ce qui est antérieur à la royauté, c'est-à-dire du contenu de sept livres de la Bible, il n'y a que quelques fragments qui méritent le nom d'historiquement authentiques ; et cependant, c'est cette inexorable critique qui nous a mis en état, précisément par son œuvre de démolition apparente, de construire un édifice. Une demi-douzaine de relations maigres mais fidèles, qui nous permettent d'apprécier quelques faits dans leurs vrais rapports, nous profitent plus que plusieurs dizaines de récits, de codes, d'hymnes qui, empruntés à des siècles différents, passent pour nous transporter dans les temps anciens, mais qui, fourmillant d'anachronismes, ne font que nous embarrasser. C'est ainsi que le zoologiste reconstruit un animal primitif à l'aide de quelques maigres fossiles, mais lorsque ces restes chétifs se trouvent mêlés à un tas d'espèces animales de dates différentes, il n'en éprouve que de l'embarras sans aucun profit.

Qu'on se garde bien de penser qu'en se transportant de la Grèce et de Rome en Palestine, on trouvera un monde tout à fait différent. Les peuples non civilisés et à moitié civilisés se ressemblent beaucoup ; ce n'est que par un développement supérieur que chaque nation accentue ses traits caractéristiques. Nous retrouvons chez Israël tous les éléments qui caractérisent la famille grecque et romaine ; culte des ancêtres et des morts, cultes locaux en grand nombre, possessions communes et par conséquent répugnance pour l'aliénation des biens de la famille, autorité illimitée du père sur les femmes, les enfants, les esclaves, solidarité de la maison, en sorte que les membres de la famille partagent le châtiment qui retombe sur le chef et s'assistent de leurs biens et de leur sang. Tout cela caractérisait l'antique société d'Israël et subsistait encore, comme chez les Grecs et les Romains, longtemps après que les besoins et les idées n'y correspondaient plus.

Dans la période des Juges il n'était pas question d'un État israélite, du moins de celui qui embrasse toutes les tribus. A l'heure du danger quelques

tribus se liguaient pour un temps sous un chef entreprenant; on a tenté une seule fois, à Sichem, de réunir la population d'une région sous une royauté durable; mais tout cela ne fut que passager. Ce n'est qu'à l'avènement de Saül que naquit l'état israélite; dès ce moment il y eut un peuple d'Israël.

Nous possédons deux récits sur l'avènement de Saül dans le livre de Samuel; ils sont de dates très différentes et se suivent sans avoir de rapports sérieux entre eux. Selon la tradition la plus ancienne (1 Samuel IX. XI), Saül accompagné de son serviteur va chercher les ânesses égarées de son père; embarrassé, il s'adresse au voyant Samuel pour obtenir des informations nécessaires et c'est alors qu'il est oint roi d'Israël. Cependant il ne possède pas encore la couronne. Un mois plus tard, apprenant les dangers que couraient les frères d'au delà le Jourdain, il appelle le peuple sous les drapeaux pour délivrer la ville assiégée de Jabès, remporte une grande victoire sur les Ammonites, et, élevé sur le pavois, il est proclamé roi. Ce récit, quoiqu'il soit le plus ancien, est sans doute en partie légendaire. La relation idyllique de l'humble jeune homme qui, à la recherche de quelques ânesses, trouve une couronne, s'accorde difficilement avec le fait que son fils Jonathan était alors déjà un des meilleurs guerriers d'Israël. Le récit de la consécration par Samuel respire la conviction religieuse de l'auteur, que rien ne se fait en Israël sans Yahvéh et qu'il révèle toujours d'abord ses plans à ses envoyés. C'est à la même source qu'il faut attribuer l'idée que Saül, rejeté plus tard par Samuel, a été remplacé par David sous les auspices du même voyant avant qu'il pût être question du détrônement de Saül et de sa maison. Mais autre chose est que Samuel oignît d'avance prophétiquement Saül, autre chose que Samuel aurait fait Saül roi. Après sa visite à Rama, Saül ne fut pas plus roi que David ne l'était après qu'il eût été oint par Samuel à Bethléhem au milieu de ses frères. Saül, devenu roi à la suite de son heureux fait d'armes, voilà certainement le noyau historique du récit, confirmé par l'attachement que les Jébusites lui témoignèrent plus tard.

Nous verrons plus loin quel rôle la religion a joué ici; mais ce qu'il nous importe avant tout de constater, c'est que le premier roi d'Israël fut un soldat heureux, ce qu'au reste le second, David, a été pareillement. Saül n'était-il pas aussi prêtre? Certainement, mais à cette époque, était prêtre quiconque le voulait. Il était même un zélateur de la gloire de Yahvéh, mais cela importe peu dans la question qui nous occupe. J'oppose aux rois grecs et romains qui, selon M. de Coulanges, étaient avant tout prêtres et plus tard des chefs temporels, les premiers rois d'Israël qui ont conquis le trône par l'épée, qu'on considérait comme des vengeurs redoutables et qui étaient aimés de leurs amis parce qu'ils pouvaient les protéger non par des prières et des sacrifices, mais par la massue et la fronde.

La légende de l'onction nous révèle clairement comment la religion mettait la main sur la royauté. Saül est l'élu de Yahvéh, il en est de même de quelques uns de ses successeurs, David, Jéroboam, Jéhu. C'est ce qui résulte aussi de l'honneur qu'on rend au roi; oint de Yahvéh, il est inviolable; c'est un sacrilège que d'attenter à la personne du roi; il sait tout: qu'est-ce qui pourrait être caché aux yeux d'un roi? Ses jugements sont des oracles. Sous son

ombre le peuple trouve du repos. Dans la plupart des tableaux prophétiques de l'avenir, le roi juste, l'oint béni de Dieu occupe une place d'honneur.

Plus le rôle de la religion grandit en Israël et chez ceux qui l'honoraient le plus, plus aussi on cessa de se représenter vivement la marche naturelle du passé, pour se livrer à une appréciation inspirée par la foi. On croyait et enseignait, longtemps avant la captivité de Babylone, que Saül, le premier roi d'Israël, avait été appelé au trône par Yahvéh; mais plus tard on ne s'en contenta pas. Il fallait insister, plus que ne l'avaient fait les anciennes traditions, sur le fait que Yahvéh avait élevé Saül à la royauté par l'intermédiaire de Samuel. C'est ce qui donna naissance au récit plus récent, qui revient à ceci [1] : Israël, prospérait sous la direction de Samuel, prophète et juge; mais, mécontent de l'inconduite de ses fils, qui avaient été créés juges par lui, il désirait avoir un roi, comme toutes les autres nations. Cette noire ingratitude envers Yahvéh et son prophète allait avoir les suites les plus déplorables. Néanmoins, le peuple, persistant malgré tous les avertissements qui lui étaient adressés, Yahvéh ordonna à Samuel de céder. En conséquence le prophète convoque le peuple à Mitspa et fait décider par le sort qui sera roi. Saül, désigné comme tel, est immédiatement proclamé. Ce récit est suivi de celui de la victoire de Saül sur les Ammonites et du discours solennel par lequel Samuel lui confère la royauté [2]. Que la désignation par le sort soit due à l'auteur du récit ou plus tard au rédacteur, l'essentiel est ici la manière dont Saül fut choisi : il est le désigné de Yahvéh. Il n'est pas ici prêtre, il ne lui était pas permis de l'être à l'époque où le récit fut composé; mais il est avant tout le disciple obéissant du prophète. On pourrait donc dire ici, dans un certain sens, que la religion a été la mère de la royauté. Cependant elle l'était dans une acception tout à fait différente de celle des Grecs et des Romains, selon M. de Coulanges. En effet, d'après ce récit plus récent, la monarchie en Israël a été introduite sur les instances du peuple, qui voulait un roi comme toutes les autres nations, pour faire la guerre et pour juger. L'auteur ne manifeste pas l'ombre d'une idée que la royauté a sa raison d'être dans le devoir du prince envers la religion. Nous ne découvrons pas même cette idée chez l'auteur des Chroniques, pour qui le culte occupe une place si considérable et qui fait de son héros, David, autant que possible, un homme qui s'occupe de choses spirituelles.

Malgré les points nombreux de ressemblance entre le développement de l'État chez les Grecs et les Romains et celui qui se constate en Israël, il ne faut pas oublier les différences. L'institution de la famille a été beaucoup moins durable en Israël. Les liens de la famille subsistèrent encore, sans doute, sous le règne des rois et même après lui; on s'efforça de les maintenir par divers moyens, par exemple, par des écrits sur le rachat des propriétés perdues; mais tout cela n'est nullement comparable au rôle que joue en Grèce et à Rome la *gens*, consacrée par des *Sacra gentilicia*.

On peut affirmer que ce phénomène se trouve en rapport avec l'histoire de la religion chez ces deux catégories de peuples. Yahvéh dominait les divinités

1) 1 Samuel VIII.
2) 1 Samuel XI. XII.

nombreuses des Israélites, comme dieu national, longtemps avant l'introduction de la monarchie ; son autorité a tellement grandi qu'il a fini par être reconnu comme le Dieu unique d'abord par es organes du peuple, puis par le peuple lui-même, en sorte que son service a successivement supplanté tous les cultes locaux et a fait oublier les dieux de la famille et de la tribu. C'est ce qui ne s'est pas vu chez les Grecs et les Romains. Certains dieux avaient beau s'élever au-dessus des autres, jamais on n'a combattu en leur nom le culte de dieux inférieurs.

On se permettra peut-être d'en conclure que la vie religieuse, sous ce rapport au moins, a dominé la vie politique et sociale. Soyons prudents cependant ; on peut se représenter aussi la marche des choses d'une manière différente et voici comment.

Il existait longtemps avant l'introduction de la monarchie un vif sentiment de communauté entre les familles et les tribus israélites qui vivaient parmi les Amorites, les Cananéens et d'autres anciens habitants de la Palestine ; quelle que fût la jalousie des tribus entre elles, elles se sentaient sœurs vis-à-vis des étrangers. Ce sentiment résultant des disputes interminables avec les Amorites, trouva son expression dans le culte du dieu commun Yahvéh, et finit par donner naissance à la monarchie. Craignant de succomber sous les étrangers, on renonça à toutes les considérations particulières, à la répugnance d'obéir à un roi, à la sympathie pour une société patriarcale et libre ; on se rangea sous la bannière de Saül et, après sa chute, on ne perdit pas de vue la nécessité de la royauté. On se sentait avant tout Israélite, puis Éphraïmite ou Judéen. Ce puissant sentiment de nationalité a fait grandir Yahvéh aux dépens des dieux particuliers. Il n'en était pas ainsi chez les Grecs. Avant les guerres contre les Perses le danger commun ne les unissait pas, et par conséquent ils se sentaient bien moins frères que les fils d'Israël. Un Athénien était d'abord Athénien, ensuite Hellène. Ce particularisme et la politique étroite qui en résultait, rendirent la fondation d'un État grec impossible et ne permit pas que le dieu d'un de ces États devînt le dieu national.

On peut donc demander : qu'est-ce qui a la priorité ? La religion qui créa l'unité du peuple, ou le sentiment de communauté qui fit alors adorer le dieu national préférablement à tous les autres ? Le polythéisme qui séparait les tribus de la Grèce, ou le morcellement des États qui empêchait la naissance d'une religion nationale ? On le voit, la réponse n'est pas si facile.

L'histoire romaine corrobore l'opinion de ceux qui donnent à plusieurs égards la priorité à la religion. Ici point de morcellement politique. Au contraire, dès l'origine, Rome a eu un puissant talent organisateur et rien, jusque dans la période la plus reculée que nous connaissions, n'a été comparable au titre de citoyen romain ; c'était plus pour chaque membre du peuple que d'être un Cornélius ou un Metellus. En Israël au contraire le lien religieux entre les tribus a subsisté ; il s'est même fortifié malgré la séparation politique. Au fond l'union n'a été que très courte et d'ailleurs défectueuse. Parcourons rapidement cette histoire.

Nous ne savons à peu près rien des tribus israélites avant la conquête de la Palestine ; elles, ou du moins quelques-unes d'entre elles, ont été opprimées en Égypte. Il est certain qu'elles ne sont pas entrées simultanément dans leur

nouvelle patrie, mais au moins en trois groupes, à des intervalles divers. D'abord les Rubénites et les Gadites se sont établis au delà du Jourdain. Puis la tribu de Joseph pénétra, apparemment en traversant la contrée précédente, dans les régions en deçà du Jourdain et s'y maintint avec peine. Enfin, apparemment peu de temps avant Saül, la tribu de Juda quitta le désert, se dirigea vers le nord et conquit une demeure, jusqu'à ce qu'elle s'arrêtât devant les frontières méridionales de « la maison de Joseph. » Pendant tout ce temps, c'est-à-dire pendant deux ou trois siècles, il n'y eut pas de lien politique entre les parties d'un de ces trois groupes et combien moins entre ces trois groupes eux-mêmes!

Et pourtant ils se sentaient un en présence des Philistins, des Amorites, des Ammonites, des Moabites et se rangeaient contre eux sous la bannière de Saül. David, de la tribu de Juda, lui succéda, mais ce ne fut qu'après que le nord et l'est eussent essayé de placer un fils de Saül sur le trône. David, homme d'État, à l'esprit pénétrant, a maintenu toutes les tribus sous son sceptre, malgré les ardeurs de la jalousie du nord. Salomon y réussit pareillement, quoiqu'il fut forcé d'étouffer les révoltes de « la maison de Joseph. » Mais après sa mort, le nord refusa d'obéir à un prince de Juda. Ainsi, après une réunion d'un siècle tout au plus, d'ailleurs antipathique pour plusieurs, on s'est séparé pour ne plus jamais se rallier, sauf le court intervalle de la réduction de Juda en province par Israël.

Souvent Israël et Juda se sont fait la guerre; quelquefois ils étaient alliés. Politiquement parlant, ils se trouvaient entre eux dans le même rapport que l'un d'entre eux vis-à-vis des Philistins ou des Syriens, des Édomites ou des Ammonites. On peut dire même qu'au fond Juda a eu plus de communauté d'intérêts avec Édom qu'avec Israël, Israël avec les Tyriens plus qu'avec Juda. Et cependant ils se sont sentis un. Cette unité s'est exprimée et fortifiée dans le cycle des légendes du huitième siècle, dans les récits des patriarches; mais il va sans dire que les auteurs n'ont pas ainsi créé l'unité; ils n'ont fait qu'exprimer sous cette forme ce qui vivait dans leur milieu. Ils se mirent à prouver que l'unité était dûe à la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et transformèrent tant bien que mal les traditions particulières des tribus en histoire primitive du peuple. Mais cette œuvre eût été impossible, si le sentiment de l'unité n'avait pas existé. On ne l'explique pas par la réunion fugitive et défectueuse sous Saül, David et Salomon; le lien doit remonter plus haut, même avant la conquête de Canaan. Et ce lien s'est toujours manifesté par le culte de Yahvèh; Yahvèh est le dieu commun du peuple et d'aucun autre. Il est possible qu'on rencontre çà ou là une trace de son culte, mais ce fait est sans valeur dans la question qui nous occupe. Israël était le peuple de Yahvèh, le dieu d'Israël. Si nous tâchons de remonter plus haut et que nous nous demandions : d'où vient ce lien ? la convenance des mœurs et des circonstances a-t-elle créé le dieu national ou bien le dieu adoré en commun a-t-il causé l'accord des usages et le concours des adorateurs ? alors il ne saurait plus être question d'en appeler à des documents, car nous sommes dans les temps préhistoriques. Mais nous ne nous tromperons pas en admettant ici une action réciproque. L'adoration commune d'une divinité qui possède un caractère déterminé, exprimé par un nom, une conception, des représentations, des usages, n'est pas un facteur

simple ; elle est un produit, réalisé en grande partie d'une manière inconsciente. On ne fait pas plus une religion qu'on ne fait un État ou un peuple. Nous ne pouvons que conjecturer comment une religion vient à naître ; mais c'est Israël surtout, qui nous permet de voir clairement, jusqu'à un certain point, comment elle se développe.

Le culte de Yahvéh, le dieu des tribus qui, sous le nom d'Hébreux ou d'Israélites, conquirent Canaan, était fort pauvre d'usages et de conceptions. Il formait pourtant un lien, surtout par l'action de ses partisans les plus énergiques. Peu à peu il se dessina plus nettement. Quelques usages religieux, adoptés par les adhérents les plus influents, furent censés en faire partie et par conséquent acceptés, maintenus, prescrits. Le culte de Yahvéh s'unit toujours plus intimement avec la vie sociale. Il en résulta involontairement des compromis. Parmi les usages qui, dans l'origine, n'avaient eu rien à démêler avec le culte, l'un fut incorporé au Yahvisme, l'autre flétri comme entaché de paganisme et rejeté. Plus le programme des zélateurs fut rigoureux, plus ils dominèrent l'opinion publique et imprimèrent leur cachet sur les institutions de l'État et la société, jusqu'à ce qu'ils réglassent tout selon leurs vues. Tout pouvoir dans ce monde aspire à l'autocratie.

Le Yahvisme a-t-il donc formé l'État israélite? Oui, mais après et pour autant que le peuple eût formé et fortifié le Yahvisme, surtout par l'opinion publique dont les prêtres, les prophètes et les rois finirent aussi par être les organes. En Israël la religion n'a pas plus été la mère de l'État, que l'État n'a été le père de la religion.

Il en a été sans doute de même en Grèce et à Rome. Le développement différent de la religion ici et en Israël a exercé certainement une grande influence sur la formation et le maintien de la famille avec ses cultes particuliers. Le culte de Yahvéh, d'abord puissant dieu national, puis dieu unique, se trouvant dans un rapport intime avec le sentiment de la nationalité, a peu à peu étouffé les institutions, les sacrifices et les dieux domestiques. Il était possible chez les Grecs et les Romains que ces cultes particuliers prissent un libre développement ; ils ont en effet maintenu et fortifié les anciennes institutions. Mais la grande différence qui règne entre les Grecs et les Romains prouve que l'absence d'unité en matière de religion n'est pas la cause du morcellement politique.

III

Quels furent donc les rapports de l'État et de la religion dans les trois pays classiques de l'antiquité, auxquels notre vie spirituelle a de si grandes obligations? Dans aucun l'État et la religion n'ont été le fait de réflexions utilitaires. Mais l'État et le droit n'ont pas été non plus l'œuvre de la religion. L'État et la religion sont une émanation de l'esprit humain et ont exercé continuellement une influence réciproque. Et ce ne sera pas se jeter dans une généralisation inconsidérée que de dire que telle a été l'origine de l'un et de l'autre partout dans le monde.

J'en déduis une grave conséquence. Si M. Fustel de Coulanges a le droit

d'affirmer que les anciennes religions ont donné naissance à la cité antique et que celle-ci n'est tombée et n'a cédé la place à l'État moderne qu'avec le christianisme et par lui, la hiérarchie qui veut assujettir l'État à l'Église, pourra recevoir un puissant appui. Que si au contraire l'État et l'Église sont unis par un lien de fraternité, il n'est pas permis d'exiger que l'un dicte la loi à l'autre.

M. de Coulanges a raison de dire que les croyances sont plus fortes chez l'homme que toutes les considérations utilitaires possibles. Mais nous ne nous en félicitons que médiocrement. Les croyances, en effet, ne sont souvent rien moins que les fruits d'un bon esprit; souvent elles ne méritent que de succomber, fût-ce sous le coup des considérations utilitaires. Mais nous pouvons nous réjouir sans réserve de la vérité, que les recherches historiques justifient de jour en jour davantage, que la source d'où découlent l'État, la société, la religion, ajoutons la science, l'art, la moralité, c'est l'esprit humain, ou si l'on veut l'action de Dieu dans l'homme, ce qui revient au même. Il y a en nous un besoin de quelque chose de supérieur, le besoin du vrai, du juste, du beau, du bien. Ce besoin créa dans les temps primitifs toutes sortes de formes défectueuses, États, sociétés, religions; celles-ci s'agitèrent confusément et se combattirent mutuellement en aspirant à la domination. Il en résulta de singulières combinaisons : on vit des rois asservis aux prêtres ou réglant la religion de leurs peuples à leur fantaisie; on vit aussi des prêtres couronnés ou des ecclésiastiques, vils complaisants des princes et du peuple. Dans le cours des siècles des difficultés nouvelles s'opposent toujours à l'amélioration des rapports réciproques de toutes ces puissances. Les penseurs désespèrent de résoudre les problèmes occasionnés par ces conflits; la solution semble toujours impossible, la confusion est désespérée, la situation n'est pas tenable. Cependant l'esprit de l'homme se développe toujours au milieu du combat et par le combat lui-même; il crée de nouvelles formes, tandis que ce qui est suranné languit, se meurt et s'en va, malgré une résistance opiniâtre.

Ce qui est vieux dans la religion et l'État des Israélites, des Grecs et des Romains, c'est le particularisme et le cléricalisme, les centaines de murs grands et petits arbitrairement maintenus entre les habitants d'un seul lieu, les membres d'une seule famille, les portions d'un seul peuple, les nations de la terre. Ce qui est moderne pousse vers l'abolition de tous les avantages arbitraires d'un homme au-dessus d'un autre; il renverse privilèges et monopoles, confessions obligatoires et formes religieuses imposées; il demande à maintenir la signification de l'individu, à assigner à chacun la place qui lui appartient, à lui rendre ce qu'il mérite, à faire de lui ce qu'il peut devenir.

Notre vie politique, sociale et religieuse est encore fort éloignée de la réalisation de cet idéal; nous n'en avons même qu'une faible connaissance; nous ne nous le retraçons qu'en traits indécis; c'est une figure vague et flottante. Nous ne sommes pas plus certains du chemin qui doit conduire au but; les difficultés à surmonter nous paraissent souvent insurmontables. Mais l'idéal continue à exercer son irrésistible attrait, et heureusement, ce n'est pas à notre seule sagesse qu'il appartient de fixer le chemin qui y conduit; un esprit saint qui travaille l'humanité ne discontinue pas de l'y pousser.

H. Oort.

DE LA

LITTÉRATURE SUPERSTITIEUSE

CHEZ LES TURCS

Comme chez tous les peuples, au sein desquels la civilisation n'est point encore assez avancée pour avoir fait naître le scepticisme, la superstition, sous toutes ses formes, s'est conservée, chez les Ottomans à l'état vivace qu'elle présentait parmi les nations chrétiennes, à l'époque du moyen âge. Elle constitue une série de croyances, complément de celles religieuses, qui fait corps avec elles dans l'esprit de la majeure partie de la population. Il est même beaucoup de Turcs, et de Turcs des classes élevées, qui prêtent une foi moins grande aux enseignements fondamentaux de l'islamisme qu'aux influences des présages, sorts et pronostics.

Si les superstitions orales, de beaucoup les plus nombreuses, varient d'un individu ou d'un canton à l'autre, il est toute une série de croyances codifiées, qui présentent, dans leur ensemble, un corps de doctrine analogue à celui que forme, en matière de droit musulman, le texte de la loi sacrée, celui de la sonna, les hadits, les fetvas et les travaux concordanciels des chefs d'école.

Les auteurs, en quelque sorte canoniques, qui ont écrit sur les sciences divinatoires, font loi, chacun pour sa part; ces jurisconsultes de singulière espèce ont trouvé, à leur tour, des commentateurs dont les observations, consignées à la suite de l'œuvre du maître, complètent celle-ci et font corps avec elle.

Loin d'être traités avec le mépris incrédule qu'ils rencontreraient chez nous, ces travaux, respectés et connus de tous, ne sont point laissés en dehors de la sphère d'action des autorités gouvernementales. L'imprimerie impériale de la grande-maîtrise de l'artillerie, à Top-Hané, a publié en 1271 A. H., une édition, en quelque sorte officielle, du texte et des commentaires reconnus des principaux de ces ouvrages. Elle forme trois plaquettes autographiées d'environ cinquante pages in-4° chacune.

Nous avons pu nous procurer un exemplaire de ce singulier recueil, qui comprend une série de traités sur des branches différentes des sciences divinatoires. Une traduction complète de ces divers travaux serait d'une lecture fastidieuse, on le comprend aisément; aussi avons nous dû nous borner à une

rapide analyse des principaux d'entre eux; analyse rendue plus complète par l'intercalation de fragments suffisants pour donner le sentiment de la marche du texte lui-même. Nous avons dû nécessairement passer sous silence ceux de ces opuscules dont l'intelligence eût exigé l'emploi de caractères orientaux; tel par exemple que le traité relatif à la signification des noms propres, signification tirée soit de la valeur numérale des lettres arabes, soit de leur forme.

Peut être eût-on été satisfait de nous voir essayer d'indiquer, même approximativement, et les sources où les auteurs ont pu puiser, et l'époque où ils écrivaient. Tous les éléments nous manquent pour un pareil travail; l'indication tirée du style ou de l'orthographe fait elle-même défaut, car il est d'usage constant, chez les éditeurs ottomans, de rajeunir le texte qu'ils reproduisent, en vue de le rendre plus compréhensible. Si, comme de raison, les œuvres des poëtes ne sont jamais soumises à ce genre de transformation, les écrits en prose, d'usage général et populaire, n'y échappent que bien rarement.

Pour plus de clarté, nous consacrerons un paragraphe spécial à chacun des opuscules que nous nous proposons de faire connaître.

LE QIAFET-NAMEH

OU LIVRE DE LA PHYSIOGNOMONIE.

Cet ouvrage, l'un des plus curieux parmi ceux des auteurs principaux, fut rédigé à une époque inconnue, mais à coup sûr déjà éloignée de plusieurs siècles, par un certain Ibrahim-Haqq. Les vers qui le composent contiennent, en effet, des expressions délaissées depuis longtemps.

Cet auteur a recueilli tous les proverbes populaires qui, de son temps, couraient sur la signification de telle ou telle partie du signalement humain et a donné, à chacun de ces dictons, une forme métrique, par conséquent facile pour la mémoire; aussi est-il bien peu de Turcs qui ne sachent par cœur le Qiafet-Nameh. C'est par lui qu'ils jugent, sur son extérieur, la personne qu'ils voient pour la première fois.

Fruit des observations de tout un peuple, et d'un peuple naturellement réfléchi, cette compilation mérite qu'on s'y arrête quelques instants; car, sans contredit, sa base est beaucoup moins oiseuse que celle des autres livres superstitieux ottomans.

L'Européen est souvent disposé, comme le Turc, à juger des gens sur la mine; les quelques dictons qui vont suivre pourront servir, à plus d'un lecteur, à contrôler sur le vif la justesse des formules ottomanes.

Nous allons donc extraire de ce recueil un certain nombre de sentences.

Qui a grande taille a parole simple et douce.

Qui est petit a grand fond de malice.

Qui a taille moyenne est intelligent et d'agréable caractère.

Qui a les cheveux durs a l'esprit hardi.

Qui a les cheveux plantés droit manque de modestie.

Qui a les cheveux blonds est sale et haineux.

Qui a les cheveux noirs doit désirer époux patient.

Cheveux châtains sont les meilleurs, nuls ne les surpassent.
Qui a peu de cheveux est bon, clairvoyant et délicat.
Femme d'abondante chevelure est de médiocre entendement.
Ne recherche point celui qui a face large.
Qui a figure étroite est d'une race sans grandeur.
Front bombé est l'apanage d'un esprit mauvais et fourbe.
Front large est de fâcheux caractère dans l'adversité.
Front uni appartient à l'homme sûr.
Front sans rides indique la paresse et l'absence d'opinion.
Longues rides à tête intelligente, courtes à la patience.
Ride entre les deux sourcils se voit en l'absence de la tristesse.
Recherche le propre, fût-il un ignorant et un paresseux.
Le petit est un petit voleur, le moyen est droit.
Sourcils terminés en pointe portent la discorde dans les affaires et l'entourage.
Qui a les sourcils fournis est riche de pensées.
Sourcils écartés indiquent une âme droite.
Fins sourcils sont gracieux et témoignent d'un esprit élevé.
Puissent les sourcils arqués être, en tout temps, agréables.
Œil peu enfoncé est signe d'orgueil.
Grand œil est obéissant, œil rougeâtre est courageux.
L'œil bleu est sagace et le gris modeste.
Petits yeux sont intelligents et grands yeux agréables.
Grosse paupière au jaloux, moyenne à l'ami tendre.
Paupière couverte est d'œil gai, c'est l'ornement du regard d'une dame.
Œil à large prunelle lance flèches qui arrivent à tout.
Evite le borgne, bien rarement est-il indulgent.
Ne fixe point ton regard sur le louche, il te lancerait le mauvais œil.
Œil rond est beau, pourvu qu'il ne ressemble pas à celui du chien.
A large figure point de vigueur; l'étroite est signe d'orgueil.
Figure enflée appartient à l'avare; c'est le dicton du peuple.
Figure maigre au fourbe, grasse à l'ennuyeux.
Longue figure a langage faux et présomptueux.
De visage inquiet, nombre de paroles aigres.
Figure ronde est la meilleure, préfère-la à la lune même.
Qui se couvre la tête d'un voile désire tout ce qu'il voit.
Au teint clair la douceur, au mat l'intelligence.
Teint roux est sujet à l'erreur, teint basané indique la ruse.
Rire de sot est pire que sanglot, plaise à Dieu de l'éloigner de toi.
Que ta pudeur soit modérée, c'est là le filet de la veuve.
L'excès de pudeur est stérile, bien souvent c'est de ce côté qu'on pèche.
Nez d'avare touche aux lèvres, éloigne-toi d'un pareil homme.
Avec celui qui a nez au vent et corps en arrière emploie les détours.
Nez plissé appartient à l'homme violent et opiniâtre.
Qui a nez épaté est toujours prêt au plaisir.
Qui a nez de travers, possède dispositions bienveillantes.
Petite bouche est gracieuse, rarement elle est timide.

Grande bouche est signe de courage, celle de travers est hideuse.
Qui a bouche lippue recherche le commerce des femmes.
Qui a parole nazillarde est infatué d'orgueil.
Homme à petite voix ne pense qu'aux plaisirs sexuels.
La plupart de ceux qui ont voix féminine sont poltrons.
De qui a parole rapide, la pensée manque de grandeur.
Qui a parole rude recherche la louange.
Qui a double bosse au front a main hésitante.
Qui a rire bruyant manque de modestie.
Qui a visage gai et parole enjouée est chéri de tous.
Qui a lèvres minces et rouges est enclin à la violence.
Qui a lèvres épaisses est grossier dans la colère.
Qui a dents écartées est d'ordinaire dur en affaires.
Qui a de belles dents est de relations loyales.
De celui qui a suave haleine le peuple a bonne opinion.
Qui a barbe soyeuse a l'esprit éveillé.
Barbe très fournie indique épaisse intelligence.
Qui a barbe peu fournie est sage et bon.
Qui a longues moustaches manque de capacité.
Qui a moustaches fortes et rudes est ambitieux.
Qui a barbe et cheveux noirs est subtil de pensées.
Face glabre est indice de ruse.
Qui a barbe bien plantée est plein de sens.
A tête aplatie la vérité fait mal.
Qui a trop long cou s'exprime difficilement.
Cou trop court est celui d'un imbécile.
Cou épais appartient au glouton.
Cou mince est fertile en ruses.
Cou bien proportionné est tout de feu pour le bien.
Qui a les épaules saillantes en affaires te volera.
Qui a les épaules tortues est de relations tortueuses.
Obéis aux épaules étroites, commande aux tombantes.
Qui a les épaules bien proportionnées, comprend à demi-mot.
Qui a le bras court est plein de bonté.
Qui a le bras long donne sans qu'on lui demande.
Petite main est charmante et aimable.
Aux longs doigts le talent et la science.
Qui a les doigts mous manque de résolution.
Aux ongles cassants agitation perpétuelle.
Qui a les ongles étroits porte mauvaise chance.
Qui a les ongles larges et plats est prédisposé à l'amour.
De qui a la poitrine bombée, le peuple a mauvaise opinion.
Qui a la poitrine étroite souffre, nuit et jour, d'une tristesse maladive.
Qui a large poitrine n'est jamais abattu.
Toison au creux de l'estomac est signe de courage.
Femme à gros seins est disposée au plaisir.

De la femme à seins longs ne recherche point la froide approche.
Femme à seins petits donne beaucoup de lait.
Femme à seins basanés est bonne épouse.
Peau douce recouvre une âme douce.
Chair ferme est l'indice d'un esprit subtil et clairvoyant.
Peau rude montre bêtise et grossièreté.
Dos long est marque de sottise.
Qui regarde derrière son dos est animé de mauvaises intentions.
Dos large appartient au fort.
Qui est accablé de soucis se penche vers la terre.
Dos couvert de poils est signe de concupiscence.
Gros ventre à l'imbécile, taille mince au petit maître.
Ventre en avant et taille courte indiquent mauvais caractère.
Cheveux sans brillant à l'esprit louche.
Qui a hanches saillantes est un fourbe insigne.
Qui a gros genoux est incapable de supporter le chagrin.
Qui a de grosses cuisses est disposé à la gaîté.
Considère comme un voluptueux celui qui est charnu comme une femme.
Qui a talon mince est d'amabilité sans pareille.
Qui a talon épais est un brave.
Qui a les jambes minces est clairvoyant en affaires.
Qui a long pied est plein d'amitié.
Qui a longs orteils est disposé à la révolte.
Qui a le pas court est d'heureux caractère.
Qui marche avec dignité a de la grandeur d'âme.

LE FAL-NAMEH

OU LIVRE DES SORTS.

Le Fal-Nameh ou livre des sorts est l'œuvre d'un certain Djafe dit Sadiq ou le véridique. C'est un petit livre des plus répandus ; il est à chaque instant consulté par l'un et l'autre sexe, mais presque exclusivement par les femmes, dans les classes élevées. Il n'est guère de maison turque où il ne s'en trouve un exemplaire manuscrit ou lithographié.

Pour consulter le Fal-Nameh on se sert d'une petite pyramide triangulaire qui, sur chacune de ses faces, porte une des quatre premières lettres de l'alphabet arabe, mais de l'alphabet classé suivant l'ordre numérique attribué aux lettres.

Ces quatre caractères sont elif, ba, djim et dal ; qui répondent à notre A, à notre B, au J prononcé à l'italienne et à notre D.

On jette par trois fois cette pyramide, à la manière des dés, et l'on tient note, chaque fois, de la lettre inscrite sur la base : de là résulte une combinaison et le que : B, J, D.

Or quatre caractères, combinés trois par trois, forment soixante-quatre combinaisons. Le Fal-Nameh est, par conséquent, divisé en soixante-quatre chapitres,

dont chacun répond à une combinaison de trois des quatre lettres inscrites sur la pyramide.

Le patient lit ce chapitre, qui contient le sort cherché.

Nous allons, pour donner au lecteur une idée de ce que sont ces sorts, traduire au hasard trois des chapitres du Fal-Nameh.

I

Pour toi nulle position critique ne se prolonge.

Il te parviendra, comme au prophète Salomon, une bonne nouvelle : celle d'une mort dont tu devras te réjouir. Tu recevras du bien d'une dame de haut rang, comme le prophète Salomon eut cause de joie de la part de la reine de Saba. Comme il l'a possédée, tu la posséderas.

Dieu te comblera de biens et de satisfactions ; il t'accordera beaucoup d'enfants.

Il te délivrera de tes ennemis ; vois-les plongés dans la tristesse et le chagrin.

Réjouis-toi, voici pour toi un voyage qui se prépare et ton absence sera fructueuse.

Tu obtiendras tout ce que tu auras désiré, s'il plaît à Dieu.

II

A qui manie l'argent toujours du frai reste aux doigts.

Celui auquel Dieu accorde le mariage se réjouit.

Si les uns se réjouissent, aux autres le lot du chagrin.

Aie soin de te contenter de ce que Dieu te donne.

Tel qui n'est point lié des robustes nœuds matrimoniaux ensuite en subira l'étreinte.

Car ses ennemis sont nombreux.

Mais le Seigneur lui accordera son secours, s'il plaît à Dieu.

III

Le Tout-Puissant réserve de hautes destinées au pays musulman.

Heureux celui à qui chaque affaire réussit ; nombreux sont ceux qui implorent sa charité ; contre lui l'inimitié est sans force.

Il sera satisfait à tous ses besoins, dans la mesure convenable.

Son cœur est en proie à l'anxiété, qu'il chasse toute crainte : la chose tournera à bien et se terminera par un succès.

Qu'il se réjouisse, un grand profit s'annonce.

Ses souhaits s'accompliront en ce monde et en l'autre, s'il plaît à Dieu.

La première phrase de chacun de ces boniments est en arabe, et à dessein rédigée en termes vagues qui laissent un libre champ d'interprétation à l'imagination de celui qui consulte le sort.

Les explications mises à la suite de la sentence initiale sont, on le voit, présentées sous une forme moins élastique. Toutefois elles manquent absolument de la personnalisation et de la précision suffisante pour présenter le caractère d'une véritable prophétie *ad hominem*.

Dans les généralités du Fal-Nameh, le Turc qui le consulte voit des allusions directes à sa situation personnelle, au moment où il consulte ce livre fatidique, et attend patiemment l'accomplissement de la prophétie. Quand le fait ne réalise pas l'idée qu'il s'était forgée du sens de l'oracle, il reste convaincu que c'est lui qui l'a mal compris. Alors il le ressasse de nouveau, en pèse tous les termes dans cette disposition d'esprit, et il est rare qu'en définitive, il ne donne pas raison au Fal-Nameh contre lui-même. Ainsi chez Sangrado, dit Le Sage dans Gil-Blas, le préjugé l'emportait sur l'expérience ; aussi passait-il pour un docteur à principes, pour un excellent médecin.

Le Fal-Nameh se termine par un paragraphe singulier. Il donne, à titre de post-scriptum, l'indication des augures à tirer des tintements dans les oreilles.

Voici ce précieux morceau :

Celui à qui l'oreille tinte :

Le samedi, sera comblé de biens par un défunt.

Le dimanche, entreprendra voyage et recueillera profit.

Le lundi, recevra honneurs, places et dignités.

Le mardi, devra craindre ruine ou perte d'argent ; il lui faut faire la charité.

Le mercredi, recueillera profit de la part des beys et autres gens en place.

Le jeudi, devra s'attendre également aux bienfaits des grands.

Le vendredi, se regardera comme exposé à éprouver tristesses et préoccupations ; il lui faut pratiquer l'aumône et la prière.

Dieu seul est savant et sage, ajoute l'auteur comme pour dégager sa responsabilité.

LE TABIR-NAMEH

OU LIVRE DES SONGES.

Si, souvent, les vieilles esclaves ou les femmes Hodjas qui se mêlent, dans les harems, d'indiquer à leurs maîtresses le sens des songes, en usent à leur fantaisie et se contentent de prendre le contre-pied de ce qu'on leur dit avoir vu en rêve, les spécialistes, la plupart du sexe féminin, se piquent d'être classiques et appuient leurs arrêts de l'autorité des écrivains anciens dont les œuvres constituent la base de cette science. Ces interprètes sont mandés exprès par leurs clients, tant féminins que masculins, ou donnent chez eux et sans se déranger, des consultations souvent plus courues que ne le sont, en Europe, celles d'un médecin à la mode.

Deux recueils servent de base à la science du Tabir ou interprétation : celui de Mouhi-Eddin-Arabi, et celui intitulé Tohfet-el-Moulouk ou le Présent des rois. Le premier est considéré, par les adeptes, comme particulièrement applicable aux hommes, et le second aux femmes.

Toutefois, cette division n'est pas universellement admise et une école prétend

que le Tohfet-el-Moulouk, le plus récent, est explétif de celui de l'ouvrage de Mouhi-Eddin-Arabi, qui doit toujours être considéré comme le plus respectable. Nous ne nous appesantirons pas sur les raisons graves mises en avant pour et contre cette opinion.

L'œuvre de Mouhi-Eddin-Arabi est divisée en cinquante-trois chapitres, le Tohfet-el-Moulouk en comprend soixante.

Nous allons mettre sous les yeux de nos lecteurs le xvᵉ chapitre tant de Mouhi-Eddin-Arabi que du Tohfet-el-Moulouk. Comme ces deux chapitres traitent de la même nature de songes, de ceux où l'on rêve de foules, on pourra se faire une idée des diversités ou ressemblances qui existent entre l'un et l'autre ouvrage, comme de la manière d'écrire usitée en ce genre.

Commençons par citer Mouhi-Eddin :

Celui qui, dans son sommeil, voit une foule de gens parés de beau vêtements, aura longue durée de bonheur et sera comblé des faveurs du Sultan.

S'ils ont longue chevelure, c'est un très bon signe [1].

S'ils ont la tête soigneusement lavée, prépondérance sur ses ennemis.

Si le songeur a cheveux courts et qu'il les voie de même, c'est bon signe, mais c'est mauvais signe quand il les porte longs.

S'il voit des femmes, mort prochaine de son conjoint ou divorce.

S'il voit des gens rasés et qu'il le soit lui-même, qu'il ne craigne point ; ses désirs légitimes seront satisfaits.

S'il les voit avec des barbes blanches, ses prières seront exaucées.

Si elles sont très-blanches et très-longues, il s'élèvera en dignité.

Si elles tombent jusqu'au nombril, son voisin est doué du mauvais œil (nazar).

S'il voit des jeunes gens imberbes, des biens lui arriveront par voie d'héritage.

S'il voit des barbes rases, c'est signe de tracas et de pertes d'argent.

Si les gens de la foule sont debout, nombreux frères et sœurs, ou nombreux enfants.

Qui, étant jeune, se voit dans la foule avec barbe fournie, atteindra un âge respectable.

Qui voit ses parents dans la foule recevra de l'avancement, grâce à son père et à sa mère.

Qui s'y voit lui-même chevauchant, deviendra riche.

Il en est de même pour qui s'y voit réduit à l'état de vagabond, et pour celui qui s'y voit blessé à la *tête*.

Laissons parler maintenant le Tohfet-el-Moulouk :

Pour qui voit en rêve une foule de gens vêtus soit de vert, soit de blanc ou de rouge, c'est signe de joie.

Qui se voit alors, dans son sommeil, tenant sa tête dans ses mains, comme si on allait le décapiter, aura part à la puissance souveraine.

De qui se voit alors la tête dans les mains et séparée du tronc, l'ennemi changera de pays.

[1]) Dans ces extraits il s'agit toujours de rêves où l'action ou la chose se voient en présence de la foule ; nous nous abstiendrons de le répéter à chaque verset.

Qui voit alors sa tête coupée, entre les mains d'un autre, recevra de l'argent comptant.

Qui, en rêve, coupe alors sa propre tête ou celle d'un autre, éprouvera certainement quelque chagrin.

Qui voit, en public, couper la tête d'un autre, doit se considérer à l'abri du chagrin.

A qui rêve qu'on le rase en public arrivera tribulations.

Qui se voit, en rêve, devenu pacha, recevra des honneurs.

Qui voit graisser ou savonner sa tête ou celle d'un autre, apprendra de bonnes nouvelles.

S'il s'agit des oreilles, il possédera une fille ou une femme; s'il s'agit de l'œil, c'est signe de bonheur.

S'il s'agit du nez, il restera célibataire.

S'il voit tomber de ses dents, il lui arrivera malheur.

S'il voit les charmes secrets d'une femme, c'est honneurs et dignités.

S'il voit des mains, c'est signe de rencontre avec des frères ou des amis.

S'il rêve de jambes, un voyage entrepris par une femme le comblera de biens.

S'il rêve de figure, une femme le trompera.

S'il voit des dos, un frère le rendra puissant.

S'il voit des ventres, la sagesse sera son lot.

Voir des membres virils, signifie fortune.

Des épaules indiquent puissance.

Les doigts de la main présagent naissance.

Les ongles sont également signe de puissance.

Des dents sont signe de malheur.

Si tu rêves de moustaches, prends une esclave et un eunuque.

Se voir cracher présage mensonge.

Paiement d'une dette signifie péril évité.

Douleur physique est présage de bien-être.

Funérailles indiquent assurance de pain quotidien.

Qui souffre de coliques sera comblé de biens.

Qui voit longue barbe bénisse le Seigneur.

Qui en voit d'une longueur inusitée évitera de grands dangers.

Qui se voit avec ses cheveux comme à l'ordinaire, deviendra puissant.

Qui assiste à la circoncision du prophète et voit l'opération s'accomplir, doit s'attendre à richesse.

Qui voit les parties secrètes du maître de la maison, aura garçons et filles croyants.

Qui rêve de maladie, verra dispute entre eunuque et fille esclave.

Dieu seul est savant et saint.

LE SAATI-NAMEH

OU LIVRE DES HEURES.

Les Romains divisaient leur calendrier en jours fastes et néfastes; il en est encore de même aujourd'hui chez les Chinois. Mais cette division absolue a

pour inconvénient de condamner tout un peuple à l'inaction pendant les journées auxquelles une réputation fâcheuse a été attribuée.

Les Turcs ont évité cet inconvénient. D'abord ils ont opéré la division, non pas en jours, mais en heures. Puis chacune a été déclarée s'écouler sous l'influence d'une planète, favorable aux uns, défavorable aux autres.

Le Saati-Nameh, ou livre des heures, détermine précisément quelle planète préside à chacune des heures, diurnes ou nocturnes, de chaque semaine, et à quelles actions ou personnes cette planète est favorable ou contraire.

Dans ces conditions le Saati-Nameh devait inévitablement, comme il est arrivé, devenir le *vade-mecum* d'une nation ainsi imprégnée de superstition que l'est le peuple turc. Il est rare qu'avant de se décider à accomplir l'acte qu'il se propose, l'Ottoman ne cherche, dans le Saati-Nameh, le moment à éviter et celui à choisir. Aussi les éditions de cet ouvrage sont-elles aussi nombreuses que répandues.

Il débute par un tableau invariablement disposé comme suit :

Heures.	JOURS						
	Mardi.	Mercredi	Jeudi.	Vendredi	Samedi.	Dimanc.	Lundi.
	NUITS						
	Dimanc.	Lundi.	Mardi.	Mercredi	Jeudi.	Vendredi	Samedi.
1	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.
2	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.
3	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.
4	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.
5	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.
6	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.
7	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.
8	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.
9	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.
10	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.
11	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.	Mars.	Mercure.
12	Mars.	Mercure.	Jupiter.	Vénus.	Saturne.	Soleil.	Lune.

Avec ce tableau il est évidemment très facile de savoir sous l'influence de quelle planète se trouve une heure quelconque, de jour ou de nuit, de n'importe quel jour de la semaine.

Il est à propos d'observer, à cet égard, que les Turcs ne comptent point les heures de la même façon que nous,

A six heures du matin, à l'européenne, l'horloge turque sonne la douzième heure de nuit. A sept heures du matin elle sonne la première heure de jour, si bien qu'à six heures du soir elle marque la douzième heure de jour et à minuit la sixième heure de nuit.

Pour consulter le Saati-Nameh, l'espace compris entre la douzième heure de nuit et la première de jour est considérée comme première heure de jour.

De plus la journée ne commence pas, pour le Musulman, à minuit comme chez nous, mais à six heures du soir. Ainsi le jeudi finit à six heures du soir, soit à la douzième heure de jour, et le vendredi suivant commence immédiatement sa première heure de nuit.

Si l'on est un jeudi à sept heures et demie du soir, à l'européenne, il faudra, pour consulter le Saati-Nameh, se considérer comme dans la deuxième heure de nuit du vendredi.

A la suite du tableau que nous venons de reproduire, le Saati-Nameh donne, en sept chapitres, une brève notice des personnes ou actions auxquelles chacune des planètes est propice ou contraire.

On comprend que, dans ces conditions, la recherche puisse se faire à deux points de vue :

1° Savoir si l'heure présente est favorable ou non au consultant ou à ce qu'il projette :

2° Savoir quelle heure y sera propice ou non.

Dans le premier cas, après avoir regardé l'heure qu'il est, on constate, au moyen du tableau, quelle planète préside à cette heure. Alors on se reporte au chapitre qui traite de cette planète et l'on voit si elle est favorable, contraire ou indifférente.

Dans le second il faut lire tous les chapitres consacrés aux diverses planètes, et l'on voit ainsi quelle est celle favorable à la personne ou au projet du consultant ou celle qui est défavorable à celui auquel il a affaire. Cela fait, le consultant se reporte au tableau et voit quelle heure il doit choisir comme présidée par la planète dont il a connu l'influence en lisant les chapitres.

Sans entrer dans plus de détails, nous allons reproduire les chapitres qui traitent des vertus du Soleil, de la Lune et de Mars.

LE SOLEIL.

Dans l'heure du Soleil :

S'occuper d'affaires graves, parler de vêtements, se vêtir, acheter, vendre, monter à cheval, louer une maison, tirer à l'arc et se livrer à toutes occupations de ce genre.

C'est l'heure propice aux grands, aux savants, aux gens en place et à tous ceux qui ont de l'influence. C'est l'instant pour le Sultan et les beys de conférer places et commandements. Cette heure est propice à toutes choses de cet ordre.

On se rend cette planète favorable par le sandal, l'ambre, la rose, l'opium et le romarin.

LA LUNE.

Dans l'heure de la Lune :

Commercer, se lever de table, prendre des médicaments, écrire, se promener dans les jardins, cultiver la terre, se nettoyer, régler ses comptes, converser, mettre les affaires de sa maison en ordre et se livrer à toutes occupations de ce genre.

C'est l'heure propice aux négociants et aux argentiers, au gain et au profit, à l'enfant et à l'esclave. Elle est la meilleure de toutes pour l'achat et la vente, ainsi que pour neutraliser l'influence des esprits et des sorts magiques. Pour toutes choses analogues elle est favorable.

Cette planète protège ceux qui portent de l'écorce, de l'opium, de l'ambre, du musc, du sandal, du romarin, des liens.

MARS.

L'heure de Mars est propice à jeter des fondations, à creuser un puits, à faire couler le sang, à réparer les conduites d'eau, à prendre les armes, à faire acte de guerre et à toutes choses de même nature, mais il faut éviter alors toutes autres entreprises importantes.

Cette heure est favorable aux brigands, au bourreau, à tous les sanguinaires, à tous les méchants ; c'est le moment de frapper son ennemi à mort ; elle est propice à toutes choses de ce genre.

Cette planète aime les ossements, les projectiles ronds et la poix liquide.

LES IKHTILADJ-NAMEH

OU LIVRES DES ATTEINTES.

Sous le nom commun d'Ikhtiladj-Nameh ou livre des atteintes on comprend trois ouvrages de divination de même nature.

Le premier, désigné plus particulièrement sous le nom de Sékin-Nameh ou livre des blessures, et qui est considéré comme le plus probant, a pour auteur, selon les Orientaux, Alexandre-le-Grand lui-même. On sait, par l'exemple de Lokman et autres personnages, que les Musulmans ne se font pas faute de placer des noms célèbres en tête de productions sans valeur qui, par cet artifice et grâce à l'ignorance, imposent au public un respect usurpé.

Le Sékin-Nameh énumère minutieusement chacune des parties du corps et indique l'augure à tirer de la blessure, reçue par instrument amenant effusion de sang, en cette même partie.

Depuis l'invention des armes à feu, l'atteinte des balles et autres projectiles a été assimilée, par voie d'interprétation, à celle reçue d'un instrument tranchant, du moment où il y a déchirement de tissus externes.

Voici un exemple du contenu du Sékin-Nameh :

Qui recevra une blessure :

Sur l'occiput, doit s'attendre à être nommé bey par le sultan.

Sur le crâne, sera comblé de biens et d'honneurs.

Sur le côté droit de la tête, fera un heureux voyage et en reviendra vite.

Derrière la tête, aura la victoire en partage.

Aux mains, verra, en campagne, une entreprise lui tourner à bien.

A la main droite, gagnera joyeusement un pari périlleux.

A la main gauche, verra venir, dans sa main, ce qu'il désire.

Comme on le voit, le Sekin-Nameh tire, de chaque blessure, un heureux pronostic. Destiné surtout à être consulté par les soldats, dont il soutient le moral au moment où, blessés, ils ont le plus besoin de réconfort, il est volontiers répandu dans l'armée par l'autorité militaire. Il n'est pas bien sûr que cet ouvrage n'ait pas été rédigé, précisément en vue d'exercer une influence rassurante sur l'esprit de la troupe, à une époque déjà ancienne.

Ibrahim-Haqq, l'auteur du Qiafet-Nameh, a compilé, de son côté, un Ikhtiladj-Nameh, consulté en vue de tirer présage des contusions. On l'emploie, par extension, pour les atteintes non sanglantes reçues des armes à feu. Par sa contexture il ressemble, en beaucoup de points, au Sekin-Nameh ; toutefois, pour être plus facilement retenu dans la mémoire, il est en vers. Bien qu'il énumère également toutes les parties du corps, il est beaucoup plus court : il est tout entier compris en cent vingt vers, applicable chacun à un point déterminé de l'individu.

Voici un échantillon de la manière de l'Ikhtiladj-Nameh d'Ibrahim-Haqq.

Une contusion :

Au sommet de la tête, bonne nouvelle arrive au soldat.

Sur le devant du crâne, c'est de l'avancement.

Sur le côté de la tête, est bon signe à droite comme à gauche.

Sur le derrière de la tête ; à droite réussite, à gauche nouvelle.

Au sourcil gauche comme au droit, amitié prochaine.

A droite du front, plaisir, et à gauche, déclaration d'amour.

A la naissance du sourcil droit chagrin, à gauche plaisirs.

Comme on le voit, le livre des contusions est moins optimiste que celui des blessures. Chez les Musulmans le fait de recevoir un coup autrement qu'avec le sabre ou toute autre arme tranchante, est considéré comme avilissant. Cela sent la dispute, toujours partout mal vue, plutôt que le combat entre guerriers, le plus noble des exercices.

A la suite du livre des blessures et de celui des contusions se trouve jointe un troisième opuscule : l'Oki-Nameh ou livre des flèches.

Il ne s'agit plus ici de tirer augure d'une atteinte fortuite, sanglante ou non, mais bien d'interpréter celle volontairement reçue, au tir à l'arc ou à l'arbalète.

Ce sont principalement des soldats au repos, soit en temps de paix, soit en guerre, qui usent de ce procédé.

Pour cela, il est fait usage de cinq flèches, empennées mais non armées, sur chacune desquelles est inscrit un des noms suivants : Djafer-Sadiq, Daniel, Alexandre-le-Grand, Salomon et Sahib.

Celui qui veut consulter le sort tire d'abord chacune des cinq flèches sur une cible, puis il remet celle qui a touché le plus près du centre à un ami.

Le patient s'éloigne d'une vingtaine de pas et fait face à son ami, qui tire sur

lui avec la flèche en question ; d'après l'endroit où le trait a atteint le patient, l'Oki-Nameh indique le présage à tirer de l'opération.

Il est, à cette intention, divisé en six colonnes. Dans la première sont énumérés cent dix-neuf points différents de la personne humaine ; en tête de chacune des autres est inscrit l'un des cinq noms indiqués ci-dessus.

Par exemple l'atteinte à l'oreille droite signifie, avec la flèche Djafer-Sadiq, joie et gaîté ; avec Daniel, victoire ; avec Alexandre-le-Grand, réussite et honneurs ; avec Salomon, santé parfaite ; enfin, avec Sahib, maladie probable.

Cette rapide analyse des trois ouvrages relatifs aux atteintes fortuites ou volontaires nous initie à un genre de divination d'un caractère singulier. En effet, ce ne sont plus là des pratiques superstitieuses d'une utilisation générale ; leur objectif est limité à une classe particulière d'individus : celle des gens de guerre. Nous ne connaissons pas d'autres exemples de la limitation d'un procédé augural à une classe déterminée d'individus, et nous croyons que les Musulmans seuls présentent ce trait de mœurs original.

Il est cependant assez facile de concevoir que des soldats, exposés par état aux dangers et à l'imprévu, se soient forgé une méthode de présager leur sort et que cette méthode ait pris pour base soit l'arme originaire de presque tous les peuples, l'arc et la flèche, soit les résultats directs du combat : les blessures et les contusions.

DECOURDEMANCHE.

P.-S. La légende *Salomon et les Oiseaux*, en turc *Bulbul-Nameh*, dont nous avons donné une traduction dans un des précédents numéros de cette *Revue*, (1880, T. II, p. 83 s.) a été tirée d'un recueil lithographié, édité en 1288 A. H., par l'imprimeur Ibrahim-Effendi, de Constantinople. Ce volume, de 191 pages in-4, comprend le roman féerique l'*Abou-Ali-Sina* (Avicenne), la traduction turque du petit roman persan de *Hatim-Taï* (ce dernier occupe toutes les marges), enfin le *Bulbul-Nameh*, qui va de la page 163 à la fin ; aucune indication n'est donnée sur l'auteur ou l'époque de rédaction de ce dernier opuscule.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 1er octobre*. M. Ed. Le Blant continue la lecture de son *Étude sur les actes des martyrs non insérés dans* les Acta sincera, de *Dom Ruinart*. Il y eut, dit M. Le Blant, parmi les juges païens, quelques hommes cléments, attristés d'employer la violence contre les chrétiens. Mais la clémence seule, la douceur de caractère, la bonté naturelle ne fut pas le seul mobile qui inclina certains juges à ne pas exercer la contrainte et à ménager les chrétiens. Certains voulaient passer pour habiles. Quoi de plus facile, de moins honorable pour la science et la réputation du magistrat que de condamner à mort un accusé? Ce dénouement aisé n'était qu'une marque d'impuissance et amoindrissait l'autorité. Il valait mieux réussir par la persuasion et remporter comme un triomphe d'éloquence et d'habilité. Lactance, Tertullien, Origène, les Actes publiés par Ruinart, ceux que Ruinart a omis et que M. Le Blant étudie, attestent que les magistrats cherchaient par leurs paroles bienveillantes, par leurs exhortations amicales, à faire chanceler le chrétien dans sa foi. Ils lui citaient l'exemple d'un coreligionnaire qui avait sacrifié aux idoles; ils inventaient, au besoin, cet exemple, ou bien se contentaient de demander une soumission apparente; il était avec eux des accommodements. Saint Phileas disait : « *Qui immolat diis eradicabitur, nisi soli deo.* » Eh bien! repartit le juge, sacrifie au Dieu unique. Un autre disait : « Sacrifie à tel dieu que tu voudras; » un autre : « Sacrifie à ton Dieu. » Ceux-là se bornaient à n'exiger qu'une ombre d'obéissance au souverain. Trait bien romain, remarque M. Le Blant : et à ce propos l'académicien rapporte que sous Hadrien, dans la persécution dirigée contre les Juifs, deux frères, Julien et Pappus, ayant refusé de boire du vin souillé par une consécration aux idoles, on leur proposa de boire de l'eau dans un verre coloré, en laissant croire à la foule qu'ils avaient faibli. On offrait aussi aux chrétiens, pour les gagner, le titre d'*ami de César*, titre uni à des faveurs importantes et très recherché; ainsi, d'après saint Augustin, deux fonctionnaires renonçant à leurs emplois après la lecture d'une vie de saint Antoine et se consacrant à la religion, l'un dit à l'autre : « A quoi tendent nos efforts ambitieux? La plus haute position que nous pourrions attendre est celle d'*ami de César*, position douteuse et pleine de dangers; et quand y parviendrions-nous? Si, au contraire, je veux être

ami de Dieu, je le suis à l'instant. » M. Le Blant cite encore d'autres textes où les Romains montrent les chrétiens courant à la mort, *sine causa* ,etc. — M. Aubé fait une communication sur un nouveau texte des actes des SS. Félicité et Perpétue et de leur compagnon, martyrs en Afrique, à Carthage, sous le règne de Septime-Sévère (202-203). Ce texte a une grande valeur, surtout à cause de l'interrogatoire qui est omis dans les *Actes* de Ruinart et qui, dans la pièce inédite découverte par M. Aubé, est fort remarquable. On y voit un juge humain, qui applique la loi, mais sans rigueur inutile, et en laissant percer sa pitié pour les chrétiens qu'il condamne. Ainsi il dit à Félicité, une esclave, qu'il est peiné de sa situation ; il permet à la famille de Perpétue de s'unir à lui pour fléchir la jeune femme : ce n'est qu'à son corps défendant et après avoir épuisé tous ses efforts pour convertir les prévenues à la religion officielle, qu'il prononce la sentence. — *Séance du 8 octobre.* M. Le Blant continuant la lecture de son Mémoire sur les Actes des Martyrs, y relève des détails qui prouvent leur antiquité : il passe en revue de nombreux documents et montre qu'en rassemblant les traits principaux qu'ils fournissent, on pourrait décrire toute la procédure d'un tribunal criminel sous l'Empire romain. Un passage caractéristique est celui-ci : il se trouve dans une lettre de saint Cyprien à Donatus : « Regarde, les lois des Douze Tables y sont gravées sur des lames de bronze. Mais le droit est violé en leur présence ; l'innocence succombe en ce lieu même où elle devait trouver protection : les adversaires y font rage ; la guerre éclate parmi les citoyens en toge et le forum retentit de folles clameurs. Voici la lance et l'épée, le bourreau prêt à donner la torture, les ongles de fer, le chevalet, le feu pour brûler, disloquer, déchirer ; plus d'instruments de supplice, en un mot, que le corps humain n'a de membres. » Beaucoup de textes montrent les gouverneurs s'entourant d'instruments de torture pour frapper les chrétiens d'épouvante. La lettre de Pline atteste qu'on plaçait aussi devant le tribunal les instruments du sacrifice. Dans les interrogatoires le juge, comme aujourd'hui, établissait d'abord l'identité du prévenu et ne procédait à l'examen de la cause qu'après avoir posé des questions préliminaires sur le nom, la profession etc., de l'accusé. Avant de rendre son jugement, il consultait ses assesseurs (*de consilii sententia* ou *cum consilio collocutus*, telle était la formule). Il existait d'ailleurs, comme le prouve M. Le Blant, notamment par un passage de Cicéron, un écrou tenu avec soin. — *Séance du 15 octobre.* M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, adresse à l'Académie la copie de quatre inscriptions relevées par un membre de cette école, M. de La Blanchère, au lieu dit *Valle di Terracina*. La première de ces inscriptions, qui est d'ailleurs en très mauvais état et ne peut être déchiffrée qu'en partie, a trait à des matières religieuses. M. de La Blanchère la lit ainsi : « *Collegium pontificum decrevit... (ut permitteretur)... (re) poner(e), et scripturam tituli ad pristinam formam restituere, piaculo prius dato operis faciendi, ove atra.* » Il s'agit probablement de la reconstruction complète d'un tombeau ; on sait que la juridiction du collège des pontifes s'étendait dans tout l'empire et que l'un de ses objets principaux était le soin de tout ce qui concerne les sépultures. Ce texte paraît être de la seconde moitié du IIIe siècle de notre ère. — *Séance du 12 novembre.* M. Le Blant, président de l'Académie, prononce un discours dans lequel il annonce les prix décernés en

1880 et les sujets de prix proposés. Parmi ces derniers, signalons le sujet suivant proposé pour le concours de 1882 (prix ordinaire) : « Faire connaître les versions de la Bible en langue d'oïl, totales ou partielles, antérieures à la mort de Charles V. Étudier les rapports de ces versions entre elles et avec le texte latin. Indiquer toutes les circonstances qui se rattachent à l'histoire de ces versions (le temps, le pays, le nom de l'auteur, la destination de l'ouvrage, etc.) » Concours prorogé à l'année 1882 : « Étude d'histoire littéraire sur les écrivains grecs qui sont nés ou ont vécu en Égypte, depuis la fondation d'Alexandrie jusqu'à la conquête du pays par les Arabes. Recueillir dans les auteurs et sur les monuments tout ce qui peut servir à caractériser la condition des lettres grecques en Égypte durant cette période ; apprécier l'influence que les institutions, la religion, les mœurs et la littérature égyptienne ont pu exercer sur l'hellénisme. *Nota.* L'histoire de la philosophie alexandrine, qui a déjà fait l'objet d'un concours académique, n'est pas comprise dans ce programme. » — M. WALLON, secrétaire perpétuel, lit une *Notice historique sur la vie et les travaux de M. Caussin de Perceval, membre de l'Académie* (1795-1871). A propos du principal ouvrage de M. Caussin de Perceval, son *Histoire des Arabes*, qui contient de nombreuses et importantes données d'histoire religieuse, et où sont insérées un grand nombre de poésies historiques relatives à l'époque de Mahomet, M. Wallon donne des citations et des analyses étendues des plus intéressantes de ces poésies. — M. Gaston PARIS lit un Mémoire intitulé : *L'Ange et l'Ermite, légende religieuse*. Dans ce Mémoire l'auteur recherche et montre les origines du conte qui a fourni à Voltaire le XXe chapitre de son roman de *Zadig*. Dans les diverses formes de ce conte, on voit un ange ou un envoyé de Dieu accomplir, devant un témoin étonné et scandalisé, toutes sortes d'actions en apparence déraisonnables ou criminelles, mais qu'il explique ensuite en montrant quel en était le but caché et en rendant ainsi justice à la Providence de Dieu. M. Paris montre que ce conte a une origine juive, qu'il a été inséré par Mahomet dans le Coran, qu'il a eu un grand succès au moyen âge, après avoir subi quelques transformations destinées à lui donner un caractère chrétien, enfin qu'au XVIIIe siècle Voltaire et, avant lui, l'anglais Parnell, en le dépouillant de ce caractère, l'ont rapproché de la conception primitive d'où le moyen âge l'avait écarté. — *Séance du 26 novembre.* M. CHEVARRIER, vice-consul de France à Jaffa, adresse à l'Académie de nouveaux renseignements sur le Jupiter trouvé à Gaza et apporté récemment à Jaffa, que le gouvernement ottoman s'occupe de faire transporter à Constantinople. Ce n'est pas, comme on l'avait cru d'abord, un buste, mais la moitié d'une statue qui représentait le dieu assis ; on voit encore les traces du dossier et des bras du siège. Cette statue est sans valeur artistique ; elle est curieuse surtout par ses dimensions colossales. M. Chevarrier pense qu'elle a dû avoir, avec son piédestal, huit ou neuf mètres de hauteur. Le transport de cet énorme bloc a été très difficile à effectuer. — M. RENAN communique à l'Académie le texte de trois inscriptions phéniciennes découvertes à Larnaca, l'ancienne Citium, dans l'île de Chypre. Ces inscriptions sont écrites à l'encre sur deux minces plaques de marbre ; l'une de ces plaques en porte deux, une de chaque côté, écrites toutes deux à l'encre noire ; l'autre plaque n'a qu'une face, écrite à l'encre rouge. Les deux plaques

appartiennent au *British Museum*, qui en a envoyé des photographies à la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Malheureusement ces textes sont aujourd'hui très effacés et difficiles à lire. M. Renan présente un essai de déchiffrement dû à ses efforts et à ceux de MM. Joseph Derenbourg et Philippe Berger. Il résulte de ce travail qu'on a dans ces inscriptions l'état des dépenses du temple à l'occasion des néoménies des mois *etanim* et *faulot*. On y trouve de curieux renseignements sur les fonctionnaires, ministres et autres personnes qui composaient le personnel d'un temple phénicien, sur les *gerim*, les *calbim*, les *alamot*, les *gallabim*, etc. Les *gerim* étaient des hôtes du dieu, des pauvres habitués à vivre sous la protection et aux frais du temple, à peu près comme ces pauvres, attachés aux premières églises chrétiennes, qu'on appelait *matricularii*. Les inscriptions paraissent avoir été écrites toutes trois vers le commencement du IVe siècle avant notre ère. M. Egger signale, comme devant être rapprochés à la fois des *gerim* phéniciens et des *matricularii* chrétiens, les « parasites des dieux » mentionnés dans plusieurs textes grecs, qui étaient également des indigents attachés à un temple et vivant aux dépens du trésor sacré. — *Séance du 3 décembre*. M. Le Blant lit la suite de son Mémoire sur les Actes des martyrs. — *Séance du 10 décembre*. M. Le Blant continue la première lecture de son Mémoire. Il montre dans la relation connue sous le nom de *Passio Sanctæ Mariæ*, un exemple frappant du mélange des traditions apocryphes avec les détails authentiques empruntés aux sources antiques. On voit dans ce récit un rocher s'entr'ouvrant miraculeusement pour recevoir la sainte et la cacher à ses persécuteurs : cette fable est sans doute une réminiscence d'une légende analogue contenue dans les Actes de sainte Thècle. Mais le même texte contient des détails qui ont autorisé Tillemont à lui reconnaître « un certain air d'authenticité. » La sainte dont on raconte la vie est une esclave et lorsqu'elle est dénoncée comme chrétienne, son maître païen, Tertullus, est mis en cause pour avoir toléré qu'une de ses esclaves professât la religion proscrite. Il se fait défendre par un avocat, fait unique dans les Actes des Martyrs et dû à ces circonstances exceptionnelles ; car les chrétiens libres, directement poursuivis, acceptaient leur sort et n'avaient garde de se faire défendre. L'avocat de Tertullus invoque la haute naissance, la position élevée de son client, les services qu'il a rendus à la cité : il a été, dit-il, prêtre des Augustes, il a été chargé de plusieurs missions importantes, il a offert des jeux à la cité, il a construit des édifices publics, il a pourvu de ses deniers au chauffage des bains. Tertullus est acquitté ; le juge, en prononçant la sentence, vante ses mérites et ajoute : J'ai vu moi-même les statues qui lui ont été élevées en plusieurs endroits de la cité. M. Le Blant montre que tous ces détails s'accordent exactement avec ce qu'on sait des usages des cités provinciales au temps de l'empire païen. Il cite un grand nombre d'inscriptions et d'autres textes, qui mentionnent des *Flamines Augustorum*, des ambassades confiées par les cités à des citoyens influents, des jeux donnés au peuple par les magistrats, des édifices municipaux construits aux frais des particuliers riches, des fondations créées exprès pour subvenir aux frais du chauffage des bains publics, enfin des statues élevées à des personnages importants des cités et répandues en grand nombre dans une même ville. Ces mœurs étaient sans doute en grande partie

oubliées au temps où écrivait le rédacteur de la *Passio Sanctæ Mariæ*; il faut donc qu'il ait eu à sa disposition des sources plus anciennes et, par là, son ouvrage mérite quelque attention de la part des érudits. A la fin de son Mémoire M. Le Blant donne la traduction d'un long récit tiré de la vie de saint Ephrem, qui fournit un grand nombre de détails sur les usages judiciaires de l'Empire romain. Cet appendice doit servir en quelque sorte de pièce justificative, pour donner la preuve de diverses assertions émises par M. Le Blant au cours de son travail. — *Séance du 29 décembre*. M. Le Blant continue la lecture de son Mémoire sur les Actes des Martyrs. Il signale dans les Actes de saint Timothée et de sainte Maure un passage qui représente les deux martyrs, mis en croix, faisant des efforts pour résister au sommeil qui les gagne; un peu plus tard l'un d'eux est obsédé de diverses visions fantastiques. Ces détails sont parfaitement conformes à ce qu'on sait des effets physiologiques du supplice de la croix; ils n'ont donc pu être imaginés qu'à une époque où ce supplice était encore en usage, et, si le texte qui le donne est postérieur à cette époque, il faut qu'il ait été rédigé d'après des documents plus anciens. (D'après les comptes-rendus de la *Revue critique*.)

II. **Revue critique d'histoire et de littérature**. — 18 *octobre*. Le comte Riant, Inventaire critique des lettres historiques des Croisades. (*Extrait des Archives de l'Orient latin*), compte rendu par *A. M.* — Walcott, Church work and life in english Minsters (travail et vie ecclésiastiques dans les monastères anglais), compte rendu par *J. Jusserand*. — 25 *octobre*. E. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma, cenno storico; compte rendu par C. S. (M. Comba, appartenant lui-même aux communautés vaudoises, est le premier parmi eux qui ait eu le courage de rompre publiquement avec la prétention, accréditée par quelques écrivains du xviie siècle, de faire remonter l'origine de cette secte aux temps antérieurs à Pierre Waldus. La doctrine des Vaudois, d'abord très simple et nullement hostile aux dogmes catholiques ne s'est développée plus tard que sous l'influence des hussites, et n'a pris sa forme définitive qu'au moment de la Réforme. L'auteur de la recension dont les initiales semblent désigner l'éminent savant strasbourgeois, Charles Schmidt, termine en exprimant le vœu « qu'un homme compétent nous donne enfin une édition complète et critique des écrits vaudois, si intéressants pour l'histoire religieuse du moyen âge et pour l'étude des dialectes romans.) » — Moritz Brosch, Geschichte des Kirchenstaates (I Band, Das 16 und 17 Jahrhundert), compte rendu par *Henri Vast*. (« Il n'est pas aisé de faire après Ranke l'histoire de la papauté au xvie et au xviie siècle. M. Brosch l'a tenté et sa tentative n'est pas sans valeur. Il cherche surtout à nous faire connaître la formation et l'histoire intérieure de l'*Etat de l'Église*... Son sujet c'est, pour ainsi dire, la physiologie du gouvernement papal pendant les deux siècles qui suivent la Renaissance. ») — 1er *novembre*. Barbier de Meynard, Le Boustan ou Verger, poème persan de Saadi, traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes, compte rendu par *St. Guyard*. — Noël Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages, compte rendu par Y. — 8 *novembre*. Isidore Loeb, Les portes dans l'enceinte du temple d'Hérode. — Une inscription hébraïque de 1144 à Béziers, compte rendu par

Ch. Clermont-Ganneau. — La persécution de l'Église de Paris en l'an MDLIX (réimpression d'une partie de l'Histoire des Martyrs, de JEAN CRESPIN), compte rendu par *R.* — Albert RILLIET, Le rétablissement du catholicisme à Genève il y a deux siècles, étude historique d'après les documents inédits, compte rendu par *R.* — *22 novembre.* SMITH CHEETHAM, A Dictionary of christian antiquities, being a continuation of « the Dictionary of the Bible, » vol. II, compte rendu par *Ch. Clermont-Ganneau.* « A côté de parties vraiment supérieures, il en est de médiocres, de faibles et d'insuffisantes, qui expliquent, sans la justifier, la sévérité de certains jugements déjà portés sur un ouvrage, somme toute, digne d'éloges... Nombre des articles de ce second volume sont remarquables par l'étendue ou la sûreté des informations et viennent heureusement combler quelques-unes des lacunes du *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, de M. l'abbé Martigny... En général, le dictionnaire de M. Smith pèche d'ailleurs, quoique à un degré moindre, par le même point que l'ouvrage de notre compatriote; il ignore trop, ou néglige, sous le rapport archéologique *les origines juives et palestiniennes des choses chrétiennes*) ». — *29 novembre.* Gaston BOISSIER, Promenades archéologiques : Rome et Pompéi, compte-rendu par x. (Le livre de M. Boissier se compose de six études qui ont pour objet le Forum, le Palatin et les Catacombes à Rome ; la villa d'Hadrien, à Tibur ; Ostie, le port de Rome; enfin Pompéi). — HITZIG, Vorlesungen ueber biblische Theologie und Messianische Weissagungen des Alten Testaments, herausgegeben von lic. Theol. J.-J. Kneucker, compte rendu par *Maurice Vernes.* (Ouvrage médiocre, dominé par un point de vue dogmatique confus et auquel son éditeur, — l'auteur est récemment décédé, — a fait le plus grand tort par ses maladroits commentaires. Voyez d'ailleurs *Revue de l'Histoire des Religions*, Tome II, p. 389). — Amédée ROGET, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade. Tome V, compte rendu par *R.*

III. **Journal asiatique**. *Mai-Juin* 1880. G. MASPERO, Etudes sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles (suite et fin). — E. SENART, Etudes sur les inscriptions de Piyadasi (suite). — S. GUYARD, Notes de lexicographie assyrienne (quatrième article). — Les inscriptions de Van, par *St. Guyard.* — Les tablettes juridiques de Babylone par *J. Oppert.* — *Juillet.* E. RENAN, Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1879-1880 fait à la séance annelle de la Société, le 30 juin 1880 (cf. Chronique de nos deux précédents numéros). — *Aout-Septembre.* C. de HARLEZ, Des origines du Zoroastrisme (sixième et dernier article). — J.-A. GATTEYRIAS, Elégie sur les malheurs de l'Arménie. — E. SENART, Etude sur les inscriptions de Piyadasi (troisième article). — *Octobre-Novembre-Décembre.* E. SENART, Etude sur les inscriptions de Piyadasi (quatrième article). — CL. HUART, Bibliographie ottomane, notice des livres turcs, arabes et persans, imprimés à Constantinople. — L. FEER, Etudes bouddhiques : comment on devient Buddha. — *Nouvelles et Mélanges.* The sacred books of the East par *C. de Harlez.* — De Arabische Quellenbeitræge zur Geschichte der Kreuzzüge par *de Goeje.*

IV. **Revue des études juives**. N° 1. *Juillet-Septembre* 1880. J. DERENBOURG, Etudes bibliques. I. Réflexions détachées sur le livre de Job. — JOSEPH HALÉVY, Cyrus et le retour de l'exil. — A. DARMESTETER, Notes épigraphiques

touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain — H. Derenbourg. Les noms de personnes dans l'Ancien Testament et dans les inscriptions himyarites. — *Notes et Mélanges*. Israel Lévi, I. Manger le morceau. II Apocalypses dans le Talmud. — Isidore Loeb, Bulles inédites des papes. — Bibliographie judéo-française, 1er semestre 1880, par *Isid. Loeb*. — N° 2. *Octobre-Décembre* 1880. J. Derenbourg, Études bibliques: II. Notes détachées sur l'Ecclésiaste. — J. Darmesteter, Les 6 feux dans le Talmud et dans le Bundehesh. — Moïse Bloch, Les 613 lois. — Israel Lévi, Notes de grammaire judéobabylonienne. — Zadoc Kahn, Étude sur le livre de Joseph le zélateur. — Isidore Loeb, La controverse de 1240 sur le Talmud. — Léon Bardinet, Antiquité et organisation des juiveries du comtat Venaissin. — *Notes et Mélanges*. Isidore Loeb, Bulles inédites des papes. — A. Morel-Fatio, Les lettres des juifs d'Arles et de Constantinople. — Bibliographie judéo-française, 2e semestre 1880, par *Isidore Loeb*.

V. **Revue historique**. *Janvier-Février* 1881. A. Gazier, Grégoire et l'Eglise de France, 1792-1802. — *Mélanges et Documents*. Les nouvelles controverses sur la Saint-Barthélemy par *J. Loiseleur*. — *Bulletins historiques*: France, par *G. Fagniez*: Alsace, par *Rod. Reuss*; Angleterre (temps modernes), par *S. Rawson Gardiner*.

VI. **Revue des questions historiques**. 1er *Octobre* 1880. Le R. P. Martinov, saint Méthode, apôtre des Slaves, et les lettres des souverains pontifes conservées au *British Museum*. — Cosquin, La légende des saints Barlaam et Josaphat (son origine bouddhique). — Doulcet, L'apologie d'Aristide et l'épître à Diognète (essaie de prouver contre M. Renan, et en utilisant l'épître à Diognète, l'authenticité de l'apologie du philosophe chrétien Aristide, dont un fragment a été retrouvé et publié en 1878). — *Courriers étrangers*: Courrier anglais, par *Masson*; courrier du nord, par *Beauvois*.

VII. **Theologisch Tijdschrift**. — *Mai* 1880. A. Kuenen, Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua, vi, Dina en Sichem (Gen. xxxiv; vii, Manna en Kwakkelen (Exod. xvi). — J. W. Straatman Schetsen uit de Kerkgeschiedenis der II eeuw na Chr. iv. Het Belang van den Paaschstrijd voor de Christelijke Theologie; — *Bulletin littéraire*: The hebrew migration from Egypt; — Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesajas de A. Scholz; Palestina, volledige beschrijving van het heilige land, uit het Engelsch par Douglas, appréciés par *H. Oort* — *Juli*. A. H. Blom, Paulinische Studien: v. De Betrekking van de zonde tot den Christen, naar Rom. vi; — vi, Het belang van Jesus opstanding voor de Kennis van hem als Gods Zoon, naar Rom. I, 4 — U. Meyboom, Het Getuigenis van Paulus te Jeruzalem. — *Comptes rendus*. J. Popper, der Ursprung des Monotheismus, apprécié par A. Kuenen. — A. Wünsche, bibliotheca rabbinica, apprécié par H. Oort; Joël, Blicke in die religions geschichte I, apprécié par H. Oort. Bulletin des Religions de l'Inde par *C. P. Tiele* (ouvrages de J. Muir, Metrical translations; A. Barth, les Religions de l'Inde; Ad. Kaegi, der Rig-Veda; Literary remains of the late professor Th. Goldstucker; Bergaigne, Figures de Rhétorique dans le Rig-Veda; Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata en Arjuna; Ludwig, Der Rigveda; H. Zimmer, Altindisches [illegible]) — *November*. C. P. Tiele,

Over vreemde bestanddeelen in de Grieksche mythologie (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, numéro 5, 1880). — U. Meyboom. Het Getuigenis van Paulus te Jerusalem. — *Comptes rendus* : Leçon d'ouverture de A. Réville, par *C. P. Tiele*. — Handleiding bij het Godsdienstonderwijs voor meer ontwikkelden, III, de Knappert, par *H. A. Van der Meulen*. Bulletin Hébraïque par *A. Kuenen* (Stade, Lehrbuch der Hebr. Grammatik; Reuss, le cantique des cantiques, l'histoire sainte et la loi; Marti, Spuren der Grundschrift des Pentateuches in den propheten; Smend, Kurzgef. Exeg. Handbuch 3. Ezechiel; Cheyne, the prophecies of Isaiah; Heilprin, histor. poetry of the Hebrews; Hitzig, biblische Theologie — Bulletin Juif par H. Oort. (Bergel, Studien ueber d. naturwissenschaftliche Kenntnisse der Talmudisten; A. Sammter, Talmud Babylonicum; Tractat Baba-Mezia; M. Bloch, Mosaisch-Talmud : Polizeirecht; H. Lowe, Fragment of Talmud Babli Pesachim E. Molchow, Jesus ein Reformator des Judenthums). — *Januari* 1881. H. Oort. De Godsdienst en de wording van den Staat (naar aanleiding van Fustel de Coulanges, la cité antique. Voyez le présent numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions*). — H. Blom Paulinische studiën. vii, Het Ontstaan van het evangelie van Paulus. — U. Meyboom, Het Getuigenis van Paulus te Jeruzalem. III. — *Comptes rendus*. Buhler, der Altkatholicismus historisch-kritisch dargestellt, par *C. Knuttel*.

VIII. **Theologische Literaturzeitung.** — 9 *oct.* 1880 : Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes, textum Vaticanum Romanum emendatius edidit Tischendorf. Ed. VI. Prolegomena recognovit, collat. cod. Vatic. et Sinaitici adj. Nestle. 2 tomi. Lipsiae. Brockhaus; Nestle, Veteris Testamenti graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Lipsiae, Brockhaus. (*Schürer*.) — Revel, Storia letteraria dell' Antico Testamento. Poggibonsi. Cappelli. 1879. (*Nestle* ; bon travail.) — Meyer, Kritisch-exegetischer Commentar über das neue Testament. IIe Abth. umgearb. v. Weiss; VIIIe Abth. besorgt v. Schmidt; Xe Abth. bearb. v. Lünemann; XIIIe Abth. bearb. v. Lünemann; XIVe Abth. bearb. v. Huther. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1878-80. (*Schürer*.) — Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus. Berlin, Schleiermacher. 1879. (Très long art. de *Kattenbusch*.) — Hoffmann, Leben u. Wirken des Dr L. F. W. Hoffmann. II. Berlin, Wiegandt u. Grieben. — Kingsley, Briefe u. Gedenkblätter, hrsg. v. seiner Gattin, uebers. v. Sell. Gotha, Perthes 1879. (*Lindenberg*.) — 23 *octobre* 1880 : Hofmann, biblische Hermeneutik, hrsg. v. Volck. Nördlingen, Beck (*Lemme*.) — Hommel. Abriss der babylonisch-assyrischen u. israelitischen Geschichte v. den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Babel's in Tabellenform. Leipzig, Hinrichs. (*Schrader* : utile.) — Töttermann, die Weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen Deportation (I-VI, 3) erläutert. Leipzig, Schäfer. — Nowack, der Prophet Hosea erklärt. Berlin, Mayer u. Müller. (Très long art. de *Stade*.) — Guillemard, Hebraisms in the greek Testament. Cambridge, Deighton a. Bell. (*Schürer*.) — Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas Pauli commentarii, the latin version with the greek fragments, by Swete. I. Cambridge, University Press. (*Schürer*.) — Gams, die Kirchengeschichte v. Spanien. 3 vols. Regensburg, Manz. 1862-1879. (*Möller* : ouvrage qui ne doit pas occuper un très haut rang, mais qui restera un auxiliaire utile.) —

Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh, Bertelsmann. 1879. (*Thönes.*) — 6 *novembre* 1880 : Smend, der Prophet Ezechiel für die 2e Auflage erklärt. Leipzig, Hirzel. (*Kautzsch.*) — Bickell, Metrices biblicae regulae exemplis illustratae et supplementum ad metrices biblicae regulas exemplis illustratas. Innsbruck, Wagner. 1879 ; Gietmann, De re metrica Hebraeorum. Freiburg. Herder ; Nteler, Grundzüge der hebräischen Metrik der Psalmen. Münster, Theissing. 1879. (*Smend* : ne partage pas la théorie de Bickell ; trouve le travail de Gietmann indigne d'attention ; ne comprend pas pourquoi on a imprimé l'opuscule de Neteler.) — Lagarde (de), Orientalia. II. Göttingen, Dieterich. (*Nestle* : toujours la même érudition et la même « acribie »). — Lagarde (de), Symmicta. II. Göttingen, Dieterich (*Nestle.*) — Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Praemittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber, nunc primum integer et ipse syriacus. Paulus de Lagarde edidit. Göttingen, Dieterich. (*Nestle.*) — Bachmann, Niclas Storch, der Anfänger der Zwickauer Wiedertäufer. Zwickau, Altner. (*Kawerau* : étude trop peu profonde.) — Zittel, Die vier Evangelien übersetzt und erklärt. I. (*Thönes.*) — 20 *nov.* 1880 : Stade, Lehrbuch d. hebräischen Grammatik, I. Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre. Leipzig. Vogel. 1879. (*Kautzsch* : très instructif.) — Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata p. p. T. Tobler et A. Molinier. I. Leroux. (*Schürer* : Très bon travail.) — Neumann, Beiträge zu einer Geschichte der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten. Elbing. (*Harnack* : résumé sensé et soigné des travaux récents.) — Vincenzi, De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos. Rome. 1878. (*Harnack.*) — 4 *décembre* 1880 : Gronemann, die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung in ihrem Verh. zur Halacha. Leipzig, Friese. 1879. (*Strack.*) — Gardthausen, Griechische Palaeographie. Leipzig, Teubner. 1871. (*Harnack.*) — Le pasteur d'Hermas. Fischbacher. (*Harnack* : Même jugement que *Revue Critique.*) — Nirschl, die Theologie d. heiligen Ignatius. Mainz, Kirchheim. (*Harnack.*) — Ritter, de titulis graecis christianis commentatio altera. Berlin, Weidmann. (*Schultze* : quelques critiques.) — Müller (C.), der Kampf Ludwigs des Baiern gegen d. römische Kirche, 2 vols. Tübingen, Laupp. 1879-80. (Ouvrage de premier ordre ; long art. de *Zoepffel*.) — 18 *décembre* 1880 : Baedeker, Palästina u. Syrien, Handbuch für Reisende. 2e Auflage. Leipzig, Bädeker (*Furrer.*) — Cheyne, The prophecies of Isaiah. London, Kegan Paul — Murray, Lectures on the origin a. growth of the Psalms. New York, Scribner. Kähler, der Hebräerbrief. Halle, Fricke. — Hieronymi de viris inlustribus liber, acc. Gennadii catalogus virorum inlustrium, ex rec. Herding. Leipzig, Teubner. (*Harnack* : très-mauvais.) — Dobroklonskij, die Schrift d. Facundus Bischofs v. Hermiane, pro defensione trium capitulorum. Moscou. (En russe.) — Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis. Innsbruck, Rauch. — Sell, aus Religions-und Kirchengeschichte. Darmstadt, Bergsträsser. (*Harnack* : conférences : Buddha, saint François, sainte Elisabeth, Luther, Zwingli, Calvin, Dante et Milton, beaucoup de précision et de finesse.)

IX. **Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie** — 1880. *Drittes Heft.* W. Grimm, Ueber die Stelle Koheleth, 3, 11 b. — A. Hilgenfeld,

der Gnostiker Valentinus und seine Schriften. — J. J. Kneucker, Die Baruch-Frage. — C. Egli, Zur Textkritik von Gen c. 33. — E. Nestle, Bemerkungen zu dem Esra-Propheten. — *Viertes Heft.* F. Schröring, Zur Erklärung des Genesis. — A. Hilgenfeld, Joel und Baruch. — A. Hilgenfeld, Philo und die Therapeuten. A. Hilgenfeld, Die Irrlehrer der Hirtenbriefe des Paulus. — C. Egli, Die Bäume des Paradieses.

X. **Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

J. Darmesteter and *A. H. Sayce*, The origin of Magism and the Zend Avesta Letters (The Academy, 14 August).

C. de Harlez, The Medic origin of Zoroastrim. Letter (The Academy, 28 August.)

O. Zöckler, Die Urgestalt der Religion. II Die Fetichismus und die Animismus Hypothese (Allgem. Missions-Zeitschrift, October.)

Lauth, Moses-Osarsyphos-Salichus (Beweis des Glaubens, September).

E. Sayous, Théologiens et Philosophes musulmans (Bibliothèque Universelle, Octobre).

C. de Harlez, The origin of Zoroastrim. Letter. (The Athenæum, 23 October).

F. Delitzsch, Pentateuch-Kritische Studien. IX Elohistiche Voraussetzungen des Deuteronomiums. (Zeitschrift für Kirchl-Wissenschaft etc. I. 9.)

J.-J.-P. Valeton, Deuteronomium. IV. (Studien, VI. 4).

The Sacrificial teaching of the ancient liturgies (Church quarterly Review, October).

The catacombs of Rom and certain prevalent misconceptions regarding them (Church quarterly Review, october).

The pagan reaction under the emperor Julian (Church quarterly Review, October).

Sabians and christians of St-John. (Edinburgh Review. July).

W. *Kinghton*, Demoniacal possession in India (Nineteenth Century, October).

J. Re, Recent speculations on primitive religion (Contemporary Review, October).

A. Duff, The history of research concerning the structure of the O. T. historical books (Bibliotheca sacra, October).

F. Delitzsch, Pentateuch-Kritische Studien. X, Die Entstehung des Deuteronomium (Zeitschrift f. Kirchliche Wissenschaft etc. I, 10. f.)

M. V. Schultze, Die sogenannten Blutgläser der Röm. Katakomben (Zeitschrift f. K. Wissenschaft etc. I, 10).

A. *Freybe*, Die Darstellung der Alttestamentlichen Geschichte beim den Angelsachsen (Zeitschrift f. Kirchl. Wissenschaft etc. I, 10)

V. *Lah*, De Unione Bulgarorum cum ecclesia romana ab anno 1204-1234 (Archiv für Katholische Kirchenrecht. Sept. October).

W. *Deecke*, Nachtrag zur Lesung der epichorischen Kyprischen Inschriften. Beiträge z. Kunde d. Indogerm. Sprachen (VI, 1 et 2).

Calandra, Di una necropoli Barbarica scoperta a Testona (Atti della Società di Archeologia di Torino IV, 1)

E. Curtius Ueber ein Decret der Anisener zu ehren des Apollonius (Monatsbericht d. Akademie zu Berlin, Juli).

K. Marti, Die Spuren der Sogenannten Grandschrift des Hexateuchs in den Vorexilischen Propheten des A. T. (Jahrb. für protestantische Theologie, 1880, 2).

Schulze, Die Ausgrabungen in Assyrien und das Alte Testament (Beweis des Glaubens, November).

J. Grill, Ueber Bedeutung und Ursprung des Nasiraeergelübdes (Jahrbücher f. protest. Theologie, 1880, 4).

W. Bahnsen, Zum Verständniss von 2 Thess. 2, 3-12 (Jahrb. f. prot. Theologie, 1880, 4).

R.-A. Lipsius, Zur Edessenischen Abgarsage (Jahrb. f. prot. Theologie, 1881, 1.)

R.-A. Lipsius, Neue Studien zur Papstchronologie II, 2. die Bischofslisten des Eusebius (Jahrb. f. prot. Theologie; 1880, 4).

Hasenclever, Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche (Jahrb. für prot. Theologie, 1880, 1).

F. Gœrres, Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung, Kritische Erörterungen (Jahrb. f. prot. Theologie, 1880, 3).

A. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apocryphen, Talmud und Kirchenvätern (Jahrb. f. protest. Theologie, 1880).

Ed. Stapfer, Une nouvelle explication de l'Apocalypse de Charles Bruston (Revue de Théologie et de philosophie de Lausanne, 1880, IV).

P. Chapuis, L'Eglise de Rome au premier siècle (Revue de théologie et de philosophie, 1880, I).

E. Martin, Les éléments du christianisme de Calvin d'après l'institution chrétienne (Revue de Théologie et de Philosophie, 1880, II).

E. Doumergue, La réforme française d'après les historiens et d'après l'histoire, (Revue Théologique de Montauban, Octobre 1880).

A. Maury, Nouvelles recherches sur la Saint Barthélemy (Journal des Savants, Mars 1880).

CHRONIQUE

A nos lecteurs. — Au commencement de cette seconde année, nous voulons tout d'abord remercier nos collaborateurs, nos lecteurs et tous les amis de la *Revue de l'Histoire des religions* de leur sympathique concours. La pensée qui a donné naissance au recueil périodique, dont ils ont favorisé la création par leur bonne volonté, a été comprise sans difficulté. On a rendu justice à l'effort que nous faisions de traiter avec la même [illegible] sympathique et respectueuse,

avec les mêmes procédés exacts, qui sont ceux de l'histoire générale, les différentes manifestations de la pensée religieuse. En France comme à l'Étranger les principaux organes de l'opinion savante ont accueilli avec un visible empressement notre tentative. Dans notre pays, elle n'a pas reçu un accueil moins favorable des cercles scientifiques. Présentée aux Académies des Inscriptions et des Sciences morales par MM. Georges Perrot et V. Duruy, la *Revue* a été l'objet de la part de ces deux membres éminents de l'Institut d'appréciations flatteuses qui l'encouragent à poursuivre sans hésitation dans sa voie d'impartialité et de rigueur scientifiques. Elle n'a pas moins été l'objet de la bienveillante attention du ministère de l'Instruction publique. Adressée désormais par les soins du directeur de l'enseignement supérieur aux différentes Facultés des lettres, elle est entrée aussi en communication régulière avec les représentants du haut enseignement littéraire dans notre pays. — Il s'agit maintenant pour nous de mettre à profit cet heureux début en introduisant dans notre recueil les perfectionnements qu'il réclame et en assurant sa publicité dans un cercle plus étendu. Ce second point est, en grande partie, l'affaire de nos lecteurs et de nos amis. Que ceux qui comprennent la nature des services que nous cherchons à rendre aux sciences historiques, nous y aident en faisant connaître notre recueil, en le signalant à ceux qui en ignorent l'existence. Quant au premier, nous reconnaissons volontiers qu'il nous reste beaucoup à faire, tout en croyant pouvoir nous avouer à nous-même que nous n'avons point été aussi infidèles à notre programme et à nos promesses que la difficulté de l'entreprise aurait pu le faire craindre. Nous avions attaché une importance exceptionnelle à l'organisation de nos bulletins périodiques, parce que, confiés à des spécialistes dont le nom compte dans les différents domaines, ils apportent successivement à tous le jugement d'hommes du métier sur la marche des études relatives à l'objet propre de leurs recherches : Égypte, Inde, Grèce, Italie, Assyrie, Chine, etc. Ces bulletins seront poursuivis par les mêmes savants, qui veulent bien nous continuer leur collaboration et auxquels revient de tout droit le mérite qu'on aura pu reconnaître à notre recueil. Sur 800 pages que nous avons publiées dans le courant de l'année 1880, les bulletins périodiques en occupent le quart (exactement 204). Nous croyons cette proportion bonne ; nous ferons même effort pour la dépasser. Toutefois certaines branches sont restées en souffrance, tout particulièrement la religion de l'ancienne Perse et l'Islamisme. Cette lacune sera prochainement comblée. En revanche, nous pouvons annoncer deux nouveaux bulletins, l'un de mythologie comparée générale, dont l'éminent professeur d'histoire des religions de l'Université de Leyde, notre excellent collaborateur de la première heure, M. Tiele, a bien voulu se charger. Un autre membre de cette même savante université, M. le professeur Oort, qui nous a donné un bulletin aussi solide que bien informé sur le judaïsme récent, consent à étendre l'objet de son examen périodique et à le faire également porter sur le judaïsme des temps qui virent naître le christianisme, époque d'une étude singulièrement difficile et dont il possède à fond les éléments. Dans le courant de l'année qui commence, nous entretiendrons également nos lecteurs du grave problème de littérature religieuse scandinave soulevé récemment par MM. Bugge et Bang de Christiania, et de travaux importants qui renouvellent l'étude de la mythologie finnoise. M. Joseph Halévy, dont on connaît la pénétration et la hardiesse, se propose de

débrouiller à notre profit les questions les plus abstruses de la religion assyro-babylonienne, par la publication d'un mémoire original considérable dont un de nos prochains numéros contiendra la première partie. M. Michel Nicolas, un de ceux qui ont le plus contribué dans notre pays à propager le goût et les saines méthodes des études d'histoire religieuse, nous promet des études sur la philosophie religieuse de Philon. M. Albert Réville résumera à notre intention les résultats de ses études actuelles sur les religions des peuples non civilisés. M. Denis nous donnera un travail sur la question de l'introduction du christianisme chez les Slaves, renouvelée par la production de documents importants. Bref, nous espérons offrir à nos lecteurs de l'année 1881 des articles de fond solides et variés, qui feront le pendant de l'œuvre régulièrement accomplie par la série de nos bulletins. — La partie de la *Revue* qui doit contenir les renseignements de toute nature intéressant l'histoire des religions sera traitée avec un soin particulier. Le dépouillement des périodiques sera accompagné de l'analyse de tous les travaux apportant des résultats nouveaux ou dignes de remarque.

France. — M. A. Réville, après avoir consacré son cours du printemps et de l'été 1880 au Collége de France à une introduction générale qu'il a intitulée *Prolégomènes de l'histoire des religions* et dont il a résumé la substance dans un volume du même titre, sur lequel nous reviendrons, a entrepris pour l'exercice 1880-1881 l'étude des *Religions des peuples non civilisés*, en commençant par l'Afrique.

— Notre collaborateur M. Clermont-Ganneau vient d'être nommé vice-consul à Jaffa. Il s'y trouvera dans une situation exceptionnelle pour poursuivre les études d'archéologie orientale où il s'est signalé déjà par tant de remarquables découvertes et de vues fécondes et ingénieuses. Quelques semaines après sa nomination, l'Académie des Inscriptions et belles lettres lui conférait le titre de membre correspondant.

— Notre collaborateur M. Maspero, professeur de langue et d'archéologie égyptiennes au Collége de France, vient d'être chargé par le gouvernement français d'organiser au Caire une école d'archéologie orientale. Au moment de mettre sous presse, nous apprenons que le Khédive l'a nommé directeur du musée de Boulaq, et chargé de continuer les fouilles archéologiques d'Égypte en remplacement de M. Mariette.

— La science française et l'Institut viennent de faire deux pertes qui sont vivement ressenties, dans la personne de MM. de Saulcy et Mariette. M. de Saulcy intéresse l'Histoire des religions par ses contributions à la numismatique juive et à l'histoire de la Palestine depuis la captivité jusqu'à la destruction de Jérusalem par Titus. Il a publié dans cet ordre d'idées : *Histoire d'Hérode*, *Les derniers jours de Jérusalem*, *Sept siècles de l'histoire juive* et en dernier lieu *L'histoire des Machabées*, qui a paru quelques jours après sa mort. — M. Mariette avait attaché son nom aux fouilles poursuivies sur le sol de l'Égypte et dont les résultats sont d'une importance capitale pour l'histoire des anciennes civilisations, des idées et des pratiques religieuses de l'antiquité. Tout récemment, il exposait à l'Académie le plan de fouilles à entreprendre sur un domaine qui recèle des trésors peut-être plus grands encore que ceux qu'il a déjà livrés. En attendant qu'un de nos collaborateurs expose à nos lecteurs l'œuvre de M. Mariette et

son importance pour l'étude de la religion égyptienne, nous empruntons les lignes suivantes à l'une des notices qui ont paru quelques jours après sa mort : « Auguste Mariette était né à Boulogne-sur-Mer en 1821. Il était professeur de dessin au collège de cette ville quand arriva au musée municipal un lot d'antiquités, parmi lesquelles se trouvait un coffre de momie. Le jeune professeur fut attiré par l'énigmatique et longue inscription qui couvrait le coffre : il s'acharna à la traduire. Mais les découvertes de Champollion n'étaient pas encore assez avancées pour le mettre à même de satisfaire sa curiosité. Son travail eut pourtant d'heureux fruits : il lui révéla sa vocation. Un petit mémoire relatif à l'emplacement de Portus-Itius, lieu d'embarquement de César pour la Grande-Bretagne, avait fait connaître le jeune professeur aux rédacteurs de la *Revue archéologique;* MM. de Rougé et de Longpérier facilitèrent son admission, à titre de modeste employé, au musée du Louvre. Cela se passait en 1848. Dans ce milieu propice, Mariette fit de rapides progrès en égyptologie. En 1850, il obtint du gouvernement français une mission, se rendit en Égypte, et, servi par sa merveilleuse intuition, commença des fouilles qui amenèrent la découverte du Sérapéum de Memphis et spécialement de la curieuse nécropole où se trouvaient ensevelis les Apis. Plus tard, le succès de sa première mission lui en fit donner une seconde. Il se signala par des explorations non moins heureuses. Ses travaux et ses découvertes lui avaient valu l'estime du monde savant et une légitime réputation. Le vice-roi d'Égypte, Ismaïl-Pacha, à qui M. Ferdinand de Lesseps l'avait présenté, le chargea d'une sorte de département des Beaux-Arts. Aug. Mariette eut l'intendance et la direction générale des fouilles et de la conservation des monuments en Égypte. Il fonda alors au Caire le musée de Boulaq, où s'est formée la plus précieuse collection des antiquités de la vallée du Nil. L'activité de notre compatriote n'a guère laissé de point important à explorer dans ce pays : Memphis, Abydos, Thèbes, Saqqarah, Karnak, Denderah, Gebel-Barkal, tous ces grands noms, et beaucoup d'autres encore, sont devenus pour lui autant de titres glorieux. Mariette est mort au Caire, le 19 janvier. Il n'avait pas encore soixante ans. En 1872, l'Institut lui avait décerné le prix de 20,000 francs pour ses remarquables travaux. En 1878, l'Académie des inscriptions l'avait élu membre ordinaire à l'unanimité, honneur dont on trouverait difficilement un autre exemple dans l'existence presque trois fois séculaire de la Compagnie. Mentionnons enfin le vaste programme des explorations qui restent à exécuter dans la vallée du Nil. Ce programme est comme le testament scientifique d'Auguste Mariette; l'école française d'égyptologie tiendra à honneur de reprendre, pour les réaliser, les plans du maître. Son exemple et ses indications serviront aux nouveaux explorateurs d'aiguillon et de guide. Citons parmi ses principaux ouvrages : *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie;* cinq livraisons. 1872. — *Karnak, étude topographique et archéologique.* 1875. — *Denderah; description générale du grand temple et de la ville.* 1878-1880. — *Descriptions des fouilles exécutées en Égypte de* 1850 à 1854. 1863. — *Listes géographiques des pylones de Karnak,* relatives à la Palestine, à l'Ethiopie et au pays des Somalis. 1875. — *Mémoire sur la mère d'Apis.* 1856. — *Aperçu de l'histoire ancienne d'Égypte.* 1867. — *Choix de monuments découverts pendant le déblaiement*

du Sérapéum. 1856. — *Sur les tombes de l'Ancien Empire à Saqqarah*. 1868. — *Abydos; descriptions des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville;* cet ouvrage capital, dont la publication fut commencée en 1869, n'a été terminé que tout récemment. »

— La Légende populaire turque de Salomon et des Oiseaux insérée par M. Decourdemanche dans le numéro 1 de la *Revue* (T. II, p. 83), a suggéré à la *Revue des Études Juives* le rapprochement suivant (numéro 2, p. 300) : « La légende turque de Salomon commence par une courte description du trône de Salomon, qu'on pourrait rapprocher du Midrasch du trône de Salomon dans Bet-ha-Midrasch de Jellinek, tome II. Un jour Salomon se place sur un trône élevé ; les prophètes, les fils des prophètes, les docteurs de la loi, les princes, les grands, les vizirs, viennent se ranger à droite et à gauche, les oiseaux et les bêtes fauves se rendent également en corps à cette assemblée universelle (cf. Midrasch de Salomon et la fourmi dans Bet-ha-Midrasch, tome IV, p. 22) ; le rossignol seul s'éloigne sans congé, il est dénoncé par le corbeau, qui prétend en outre que le rossignol, convoqué à l'assemblée, aurait proféré des paroles de désobéissance. Salomon ouvre une enquête sur la conduite et les sentiments du rossignol, il entend la déposition d'un grand nombre d'oiseaux qui, jaloux du chant du rossignol, s'empressent de confirmer l'accusation. Salomon reconnaît cependant les sentiments de fidélité du rossignol et il condamne le corbeau comme calomniateur. »

— Le Manuscrit renfermant les fragments d'une ancienne Version latine du Pentateuque, manuscrit que Libri avait vendu à Lord Ashburnham et que le fils et héritier de Lord Ashburnham a si généreusement rendu à la bibliothèque de Lyon, est arrivé dans cette ville le 16 novembre et, après procès-verbal de livraison, a été remis au bibliothécaire par l'autorité préfectorale. L'édition que préparait M. Ulysse Robert de ce texte précieux, antérieur à la traduction de saint Jérôme, vient de paraître par les soins de la librairie Firmin Didot, en un magnifique volume in-4°. Cette publication fait le plus grand honneur à ceux qui lui ont donné leurs soins. Nous reviendrons prochainement sur cet ouvrage.

Finlande. — M. J. Krohn, lecteur en langue finnoise à l'Université de Helsingfors, vient de publier dans la *Revue mensuelle de littérature* (Kirjallinen kuukauslehti. Novembre 1880) un fragment de l'histoire de la littérature finnoise à laquelle il travaille ; c'est une étude sur le caractère d'Ilmarinen, l'un des principaux héros du Kalevala ; l'auteur regarde cet éternel forgeron, insouciant et indécis, comme le type de l'artisan, lent à concevoir mais prompt et habile à exécuter ; peu belliqueux de sa nature bien qu'intrépide ; ne comptant que sur la force de son bras et n'ayant guère recours aux formules magiques (on dirait aujourd'hui algébriques), comme tant d'autres du Kalevala et du Pohjola. Ses remarques profondes autant que fines et même spirituelles, comme on pouvait l'attendre de Suonio (pseudonyme poétique de M. Krohn), nous font espérer qu'avant peu les *runoja* recevront un honneur qui n'a été refusé ni aux bardes ni aux skalds, celui d'être présentés au monde lettré par un critique capable de les apprécier, et même mieux jugés par un de leurs pairs et de leurs successeurs. L'ouvrage annoncé de M. Krohn est véritablement le premier essai sur le sujet ; les études de cet écrivain sur la poésie finnoise au temps de la domination

suédoise, et sur les traductions finnoises des psaumes ; les monographies de M. A. E. Ahlqvist sur la linguistique finnoise avant Porthan, et de M. E. Rudbeck sur les contes populaires de la Finlande, n'étant que des chapitres d'une histoire générale de la littérature finnoise, dont M. Fr. Polén n'a donné qu'un bref résumé, tandis que MM. Pipping, Elmgren et Wasenius n'en ont publié que la bibliographie. (*R. C.*)

— La *Société de langue nationale* (Kotikielen Seura), fondée en 1876 à Helsingfors par le célèbre philologue A. E. Ahlqvist, ne se composait à l'origine que d'étudiants de l'Université, mais elle est maintenant accessible à tous les amateurs de linguistique finnoise, et elle doit publier le compte de ses séances dans *Valoja* (le Veilleur), revue qui paraîtra en 1881 et dont le numéro spécimen contient d'intéressants détails sur les travaux de la Société. Celle-ci a déjà publié dans les *Matériaux pour l'étude de la Finlande et de ses habitants* édités par la Société des sciences de Helsingfors, un *Vocabulaire complet du Kalevala* (Tæydellinen Kalevalan sanasto, 1878, 145 p. in-8°). Elle vient de commencer un vocabulaire de tous les mots contenus dans les *Anciens chants magiques du peuple finnois*, récemment publiés par le vénérable Lœnnrot pour la *Société de littérature finnoise*, et il est question d'entreprendre un dictionnaire indiquant dans quelles localités chaque mot finnois est usité, travail analogue à celui que M. Lucien Adam vient d'exécuter, sur une moindre échelle, pour les *Patois lorrains* (Nancy, 1880, 516 p. in-8). (*R. C.*)

Indes. — L'*Indian Antiquary* de Bombay (numéro d'octobre) rendant compte de la traduction du Vendidâd de M. James Darmesteter « qui, dit-il, a réussi dans une large mesure à dissiper les obscurités et les inexactitudes qui encombrent toutes les traductions antérieures » ajoute les curieuses observations qui suivent : « Il n'est pas très honorable pour les orientalistes anglais qu'il ait été nécessaire de confier cette traduction à un étranger ; mais il n'y a pas à chercher bien loin pour trouver la cause principale de cet abandon d'une branche si importante des études orientales. Quand l'Avesta fut révélé au monde savant par la traduction française d'Anquetil, en 1771, son authenticité fut attaquée avec violence par un jeune savant anglais, plus tard orientaliste célèbre, sir William Jones. Cette attaque était anti-scientifique et dogmatique au possible ; mais appuyée dans la suite par la réputation de l'auteur et par les préventions nationales que soulevèrent les guerres de Napoléon, elle a réussi jusqu'ici à détourner les Anglais de l'étude de l'Avesta. Mais le temps vient d'amener sa revanche ; un siècle après la tentative faite par Jones pour discréditer la première exposition de l'Avesta faite par un Français et, par suite même du succès de sa tentative, l'Université à laquelle il appartenait a trouvé nécessaire de s'adresser à un savant français pour obtenir une traduction anglaise de ces mêmes textes. » (*R. C.*)

Suisse. — Nous apprenons avec plaisir que M. Ernest Stræhlin, docteur en théologie, vient d'être appelé à occuper la chaire d'histoire des religions de la Faculté des lettres de l'Université de Genève. M. Stræhlin est l'auteur d'essais sur Channing et sur le Montanisme. Il a publié en 1875 le premier volume d'un ouvrage intitulé : *L'État moderne et l'Église catholique en Allemagne*.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

Krichenbauer. — Theogonie und Astronomie, ihr zusammenhang nachgewiesen an den Göttern der Griechen, Ægypter, Babylonier und Arier. Wien, Konegen. 12 m.

V. Schmidt. — Die philosophie der mythologie und Max Müller. Berlin, Duncker. 2 m. 40

D'Albertis. — New Guinea, what I did and what I saw. London, Sampson Low. 42 s.

Watson. — A visit to Wazan, the sacred city of Marocco. London, Macmillan. 10 s. 6 d.

De Gubernatis. — Mitologia comparata (Manuele Hœpli). Milano, Hœpli.

Diercks. — Entwicklungsgeschichte des Geistes der Menschheit. I Das Alterthum. Berlin, Hofmann. 5 m.

De Jong. — Al-Moschtabih, auctore Schamso 'd-din Abu Abdallah Mohammed ibn-Ahmed Ad-Dhahabi. Leiden, Brill. 15 s.

Palmer. — The Qur 'an translated. Clarendon Press. 21 s.

M. Vernes. — Mélanges de critique religieuse. (La critique religieuse, études hébraïques, etc.). Paris, Fischbacher. 3 fr. 50.

Études sur les religions de l'antiquité par un *ami de la nouvelle église*. Paris, librairie, 5, rue Thénard.

A. Réville. — Prolégomènes de l'histoire des religions. Paris, Fischbacher.

F. Lichtenberger. — Encyclopédie des sciences religieuses. T. VIII et IX. Paris, Fischbacher.

ÉGYPTE, ASSYRIE, PHÉNICIE.

F. B. — Ægypten, das alte, christliche und heutige, geschildert. Budapest, Kilian. 8 m.

Lotz. — Die Inschriften Tiglat-Pilesers I, in transcribirtem assyr. Grundtext mit Uebers. u. Kommentar, mit Beigaben v. Delitzsch. Leipzig, Hinrichs. 20 m.

P. Pierret. — Le Panthéon Égyptien, illustré de 75 dessins inédits. Paris, Leroux. 10 fr.

JUDAÏSME.

Raabe. — Die Klagelieder d. Jeremias u. der Prediger d. Salomon, im Urtext, etc. Leipzig, Fernau. 6 m.

SIMCHOWITZ. — Der Positivismus im Messiasmus erläutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterl. philosoph. Literatur der Hebraeer. Wien, Gottlieb. 3 m.

RÖHRICHT und MEISSNER. — Deutsche Pilgerreisen nach dem heiligen Lande. Berlin, Weidmann. 20 m.

CLARKE. — The book of Job, a metrical translation. London, Hodder and Stoughton. 6 s.

DELITZSCH. — Messianic prophetics, translated by Curtiss. Edinburgh, Clark. 5 s.

DILLMANN. — Exodus und Leviticus, nach Knobel bearb. 2e aufl. Leipzig, Hirzel. 10 m. 80

FRIEDMANN. — Pesikta Rabbati. Midrash für den Fest-Cyclus u. die ausgezeichneten Sabbathe Kritisch bearb., etc. Wien, Löwry. 6 m.

VOLLERS. — Das Dodekapropheton der Alexandriner. I. Berlin, Mayer u. Müller. 1 m. 50

WEBER —. System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt, nach des Verfassers Tode herausgg. v. Delitzsch und Schnedermann. Leipzig, Dörffling und Franke. In-8, 399 p.

FENTON. — Early hebrew life, a study in sociology. London, Trübner. 5 s.

THOMSON. — The land and the book. Southern Palestine and Jerusalem. London, Nelson. 21 s.

STUDER. — Das Buch Hiob für Geistliche und Gebildete Laien übersetzt und Kritisch erläutert. Bremen, Heinsius.

CHRISTIANISME.

HOFFMANN. — Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer, uebersetzt und erläutert. Leipzig, Brockhaus. 14 m.

CARDAUNS. — Conrad von Hostaden, Erzbischof von Cöln, 1738-61. Cöln, Bachem. 3 m. 60

FRANZISS. — Der deutsch Episkopat in seinem Verhältniss zu Kaiser und Reich unter Henrich III. 1039-30. 2 Th. Regensburg, Coppenrath. 1 m. 20

KRAUS. — Real-Encyclopaedie der christlichen Alterthümer. IIIe Lief. Freiburg, Herder (p. 193-288).

SCHULTE. — Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. IIIe Band. I-III Th. Stuttgart, Enke. 38 m. 20

DOM AUBELIEN. — La Gaule catacombaire, l'apôtre saint Martial et les fondateurs apostoliques de l'Église des Gaules. Paris, Lecoffre. 6 fr.

GUILLOTIN DE CORSON. — Pouillé historique de l'archevêché de Rennes. T. I, Évêchés. Paris, Haton. 10 fr.

BUEHLER. — Der Altkatholicismus historisch-kritisch dargestellt. Leiden, Brill. 6 s. 6 d.

CHRISTIE. — Etienne Dolet, the martyr of the Renaissance. London, Macmillan. 18 s.

E. VON HARTMANN — Die Crisis des Christenthums in der modernen Theologie. Berlin, Duncker. 2 m. 70

HOLSTEIN. — Das Drama vom verlornen Sohn. Halle, Hendel. 2 m.

COZZA-LUZI. — Historia S. P. N. Benedicti a ss. pontificibus romanis Gregorio I descripta et Zacharia græce reddita, nunc primum a codicibus sæculi VIII Ambrosiano et Cryptenssi-Vaticano edita et notis illustrata. Roma, Spithöver. 7 fr.

NOBBE. — Gerhoh von Reichersberg, ein Bild aus dem Leben der Kirche im XII. Jahrh. Leipzig, Böhme. 2 m. 50

WIEGAND. — Leibniz als Religions-Friedensstifter. Giessen, Heinemann. 1 m.

STÄHLIN. — Justin der Märtyrer und sein neuester Beurtheiler. Leipzig, Dörffling und Franke. 64 p.

TRUMPP. — Der Kampf Adam's oder das christliche Adambuch des Morgenlandes. Æthiopischer Text, verglichen mit dem Arabischen Originaltext. München, Franz; p. 172.

Comte J. DELABORDE. — Gaspard de Coligny, amiral de France. Tome II, in-8, 634 p. Paris, Fischbacher.

KLAIBER. — Henri Arnaud, Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser. Ein Lebensbild. Stuttgart, Steinkopf. 2 m. 20

KRAUS. — Synchronistiche Tabellen zur Christlichen Kunstgeschichte. Freiburg, Herder. 4 m.

WIEDEMANN. — Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Ens. II, Prag, Tempsky. 12 m.

BESTMANN. — Geschichte der christlichen Sitte. I. Die sittliche Stadien. Nördlingen, Beck. 8 m.

Abbé FOUARD. — La vie de N.-S. Jésus-Christ. 2 vol. in-8. Paris, Lecoffre. 14 fr.

J. RÉVILLE. — De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulit. Genevæ, typis C. Schuchardt.

J. RÉVILLE. — La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon. Paris, Fischbacher.

INDE ET PERSE.

BENFEY. — Vedica und Linguistica. Strasbourg, Trübner. 10 m. 50

THIESSEN. — Die Legende von Kisâgotamî. Breslau, Kobner. 2 m.

WHINFIELD. — Shabistari, Gulshan i raz, the mystic rose garden. The persian text, with an english translation, etc. London, Trübner. In-4, XVI, 95, 60 p.

M. FONTANE. — L'histoire universelle avec cartes, plans, index alphabétique, etc. Vol. I (l'Inde védique). Paris, Lemerre. 7 fr. 50

RHYS DAVIDS. — Buddhist birth stories, or Jataka tales. I, London, Trübner. 18 s.

J. MUIR. — Further metrical translation with prose versions from the Mahabharata and two short metrical translations from the greek. (Plaquette de 58 p. sans mention d'éditeur ni d'imprimeur).

GRÈCE ET ITALIE.

SEDLMAYER. — Kritischer Commentar zu Ovids Heroiden. Wien, Konegen. 1 m. 60

SCHNEIDER. — Die Geburt der Athena. Wien, Gerold. 3 m. 60

SANDYS. — The Bacchæ of Euripides, with introduction, critical notes and

archæological illustrations. Cambridge, Univ. Press. 10 s. 6 d.

ZINZOW. — Psyche und Eros, ein milesisches Märchen in der Darstellung und Auffassung d. Apulejus beleuchtet und auf seinen mythologischen Zusammenhang, Gehalt und Ursprung zurückgeführt. Halle, Waisenhaus. 6 m.

HARTMANN. — De Hermocopidarum mysteriorumque profanatorum judiciis. Leipzig, Harrassowitz. 1 m. 50

FORCHHAMMER. — Die Wanderungen der Inachostochter Io. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 3 m.

BUECHELER. — Die neuve oskische Bleitafel und die pelignische Inschrift aus Corfinium. Leipzig, Teubner. 2 m. 40

ADAM. — Die Odyssee und der epische Cyclus. Wiesbaden, Niedner.

LANZA. — Esiodo e la teogonia. Napoli, Detken e Rocholl. 2 l.

SURBER. — Die Meleager-Sage, eine historisch-vergl. Untersuchung zur Bestimmung d. Quellen von Ovid. Zürich, Meyer and Zeller. 1 m. 60

A. BOUCHÉ-LECLERCQ. — Histoire de la divination dans l'antiquité. In-8, vol. III. 10 fr.

GERMAINS, CELTES, SLAVES.

BARSCH. — Die alten Germanen in der Universalgeschichte und ihre Eigenart. Wien, Hölder. 2 m. 40.

GRUNER. — Opfersteine Deutschlands. Leipzig. Dunker und Humblot.

ED. CHEVRIER. — De la religion des peuples qui ont habité la Gaule, Bourg, imprimerie Authier et Barbier.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ERRATA

Tome I, p. 223, l. 20, lisez : un grand et seul tout.
Tome II, p. 224, l. 1, lisez : non pas Jean.
Tome II, p. 263, l. 11, lisez : celui qui annonce les prières.
Tome II, p. 282, l. 7, lisez : le dit saint qui est là inhumé.
Tome II, p. 287, l. 12, lisez : aux origines de l'Islamisme.
Tome II, p. 297, note, lisez : Leipzig au lieu de Wien.
Tome II, p. 330, l. 27, lisez : les femmes stériles vont y chercher la bénédiction des enfants.
Tome II, p. 370, note 2, lisez : Yu-da-chan et Bhi-kan-tak.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

DANS SES RAPPORTS

AVEC L'ART ÉGYPTIEN[1].

L'art égyptien est un art profondément religieux. « Lorsqu'on parcourt les grands recueils où les savants de notre siècle ont reproduit les restes des monuments égyptiens, ce qui frappe tout d'abord, c'est l'abondance presque incroyable de tableaux mystiques et de scènes d'adoration et de sacrifice qui sont parvenus jusqu'à nous. Il n'y a presque pas de planches où l'on ne retrouve une des figures de la divinité recevant d'un air impassible les offrandes ou les prières du prêtre ou du roi prosterné devant elle. On dirait, à voir tant de représentations sacrées, que ce pays était habité surtout par des dieux et renfermait d'hommes juste ce qu'il en fallait pour les besoins du culte[2]. Les Égyptiens étaient un peuple dévot. Soit tendance naturelle, soit effet de l'éducation, ils voyaient Dieu partout dans l'univers, ils vivaient en lui et pour lui. Leur esprit était plein de ses grandeurs, leur bouche pleine de ses louanges, leur littérature pleine

1) Ces pages feront partie du tome I[er] *de l'Histoire de l'art dans l'antiquité* par MM. Perrot et Chipiez. (Hachette.)

2) On pourrait appliquer à l'Égypte ce que dit de la Campanie un personnage du roman de Pétrone : « Ce pays est si peuplé de divinités qu'il est plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme. » La place que tenaient dans la vie des Égyptiens les observances religieuses est bien indiquée par Hérodote (II, 37) : « Les Égyptiens, » dit-il, « sont très religieux, et surpassent tous les hommes dans le culte qu'ils rendent aux dieux. »

d'œuvres inspirées par ses bienfaits. La plupart des manuscrits échappés à la ruine de leur civilisation ne traitent que de matières religieuses, et, dans ceux mêmes qui sont consacrés à des sujets profanes, les allusions et les noms mythologiques se présentent à chaque page, souvent à chaque ligne[1]. »

L'étude des croyances religieuses de l'Égypte primitive présentera toujours des difficultés extrêmes. Découvrez de nouveaux papyrus, fixez la valeur de quelques caractères qui arrêtent encore les égyptologues ; vous retrouverez, vous rétablirez certains détails qui, sans doute, auront leur importance et leur intérêt ; mais, quand les documents abonderaient et quand vous en comprendriez tous les mots, pris séparément, vous aurez toujours beaucoup de peine à saisir le fond de la pensée. J'admets que vous l'entrevoyiez, par un de ces prodiges de divination auxquels excelle l'avide et pénétrante curiosité de l'esprit moderne ; encore vous restera-t-il à traduire dans nos langues toutes philosophiques des idées vieilles de cinq à six mille ans, et c'est alors que commencera la partie la plus malaisée de la tâche. Nous qui représentons la vieillesse ou tout au moins l'âge mûr de l'humanité, nous ne procédons, en pareille matière, que par abstraction ; tout au contraire, dans le cerveau de ces adolescents, c'était toujours sous forme d'image que naissait la pensée. Tout y était concret, figuré, sensible ; dans leur idéal même, il y avait toujours de la matière, plus ou moins déliée, plus ou moins raffinée. Le divin, ils ne pouvaient le concevoir que comme un corps plus étendu, plus vigoureux, plus beau que tous les autres corps ; les puissances, les attributs qu'ils lui prêtaient, c'étaient toutes qualités physiques. Dès que vous cherchez à traduire ces conceptions en termes abstraits, quelque effort que vous vous imposiez, vous les faussez, vous les altérez toujours dans une certaine mesure ; les équivalents exacts vous manquent, et, malgré vos précautions, vous donnez une précision toute moderne aux jeunes et confuses pensées des hommes d'autrefois.

[1] Maspero, *Histoire ancienne*, p. 26-27.

Sous cette réserve, si l'on étudie la théologie égyptienne dans la forme la plus savante et la plus raffinée qu'elle ait reçue, vers le temps de la dix-huitième et de la dix-neuvième dynastie, on croit y apercevoir le sentiment assez net de l'unité de cause, de l'unité du principe commun de toute vie; mais, à peine entrevu, ce principe incompréhensible et ineffable se voile aussitôt au regard; il se dérobe derrière des dieux multiples, qui sont les émanations de sa substance et les manifestations de son infatigable activité. C'est dans la personne de ces dieux que commence à se déterminer l'essence divine; chacun d'eux a son nom, sa figure et son rôle spécial; chacun d'eux préside à la production d'un certain ordre de phénomènes et en assure la marche régulière. Pour suffire à cette tâche, ces dieux s'engendrent les uns les autres; ils forment ainsi, au-dessus de l'homme et de la nature, comme une vaste hiérarchie d'êtres supérieurs dont la dignité se mesure, pour chacun, au rang qu'il occupe dans la série. Il y a, en quelque sorte, plus de divinité dans ceux qui sont le plus rapprochés « du seul générateur dans le ciel et sur la terre qui ne soit pas engendré. » Ces dieux se partagent par groupes de trois; chacun de ces groupes est constitué comme une famille humaine; il comprend le père, la mère et le fils; le fils, que le couple divin enfante de toute éternité. C'est ainsi que, de triade en triade, le dieu caché développe éternellement ses qualités souveraines ou plutôt que, suivant l'expression chère aux écoles religieuses de l'ancienne Égypte, « il crée ses propres membres, qui sont les dieux [1]. »

Sous quelle étiquette la science comparative des religions doit-elle ranger cette doctrine? L'appellera-t-elle panthéisme ou polythéisme? Peu nous importe, et ce n'est point ici le lieu de discuter cette question. Ce qui est certain, c'est que, dans la pratique, les Égyptiens étaient polythéistes. A la suite de longues

[1]) Cette formule revient souvent dans les textes. Pour n'en citer qu'un, nous la retrouvons dans un proscynème thébain à Ammon, traduit par P. Pierret (*Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, p. 70), à la ligne 3 de l'inscription : « Sculpteur, tu modèles tes membres ; tu les enfantes, n'ayant pas été enfanté. »

méditations, l'esprit des sages avait bien pu s'élever à la conception ou tout au moins à la contemplation de cette cause première, qui, de ses profondeurs, laissait couler à travers le temps et l'espace le fleuve de la vie universelle, ce fleuve intarissable dont le Nil, avec son large courant et ses ondes nourricières, était le symbole et l'image visible. Mais les hommages et les vœux du peuple n'ont jamais pu monter plus haut que les dieux engendrés, que ces intermédiaires en qui le principe divin se personnifiait et prenait assez de consistance et de corps pour devenir intelligible même aux entendements les plus grossiers. Il en était de même, à plus forte raison, des artistes; ce n'est que par des formes qu'ils peuvent exprimer des idées. Dans les religions les plus franchement monothéistes et spiritualistes, comme le christianisme, l'art, secrètement favorisé par un des plus puissants instincts de l'âme humaine, a réussi, malgré toutes les résistances et toutes les protestations, à donner et à faire accepter une traduction plastique des conceptions mêmes qui paraissaient le moins s'y prêter; on a fini par trouver tout naturel de voir représenté sous les traits d'un vieillard majestueux le premier personnage de la Trinité, ce Jéhovah qui, dans l'Ancien Testament, proscrivait les images avec tant de rigueur, et qui, dans l'Évangile, se définit lui-même « esprit et vérité. »

En Égypte, sculpteurs et peintres ont pu multiplier à l'infini ces images sans faire violence au dogme, sans jamais provoquer les censures ou les regrets de ses interprètes les plus sévères. La doctrine ne répugne pas à ces personnifications, alors même qu'elle a été élaborée par les plus spéculatifs des théologiens de Thèbes et d'Héliopolis. Dans l'intérieur des temples, une petite élite de mystiques se plaisait à contempler « le un solitaire, celui qui existe par essence, le seul qui vive en substance; » elle cherchait déjà, comme bien d'autres devaient le chercher après elle, à définir l'indéfinissable, à saisir, derrière le voile mobile et transparent de l'apparence phénoménale, la réalité suprême; mais la foule n'a jamais vécu de cette métaphysique et n'en vivra jamais. Pour percevoir le divin et pour en être touchée, il lui faut

en rompre l'unité et, si l'on peut ainsi parler, le découper en morceaux.

Par un procédé d'abstraction qui remonte aussi loin que le premier éveil du sentiment religieux, l'intelligence considère séparément chacune des qualités de l'être, chacune des forces qu'elle voit à l'œuvre au dedans de l'homme et dans le monde extérieur. Au début, elle suppose ces qualités et ces formes partout également répandues; elle confond l'existence avec la vie. C'est le règne du *fétichisme*, c'est le temps où l'homme, comme fera toujours l'enfant, croit rencontrer dans toutes les choses des pensées, des passions, des volontés semblables à celles qu'il sent en lui-même. Réfléchie dans un immense miroir aux mille facettes, sa propre image lui est renvoyée de toutes parts, si claire et si colorée qu'il ne sait plus distinguer l'image de l'objet.

Par leurs dimensions, par leur beauté, par le bien ou le mal qu'ils lui font, certains corps terrestres ou célestes frappent d'une manière toute particulière son esprit; plus que les autres, ils le remplissent d'admiration, de reconnaissance ou de terreur. Sous l'empire de l'illusion qui le possède, c'est dans ces corps, qui lui donnent ses plus vives émotions, qu'il placera et qu'il groupera les qualités qui lui paraissent les plus hautes et les plus importantes; c'est en eux qu'il localisera les forces amies ou ennemies qu'il chérit ou qu'il redoute. Suivant les circonstances, le *fétiche* sera une montagne, un rocher ou un fleuve, une plante ou un animal; ce seront, à peu près partout, les grands météores qui ont sur la vie de l'homme primitif une bien autre influence que sur la nôtre, ce seront cette lune et ces étoiles qui tempèrent l'obscurité de la nuit et en diminuent l'épouvante, ce sera le nuage d'où sortent la foudre et la pluie, ce sera surtout le soleil, qui vient tous les matins rendre au monde la lumière et la chaleur. D'un climat et d'une peuplade à l'autre, il y aura des différences; mais partout on retrouvera ce caractère commun : c'est toujours un objet matériel qui sert de point d'attache et de support à ces attributs que l'homme humain tire de son propre fonds, à ces qualités et à ces forces dont quelques-unes, réunies dans un

même sujet, suffisent à constituer les premiers types divins vers lesquels notre espèce se soit tournée avec espoir ou avec crainte, les premiers dieux qu'elle ait adorés.

Avec les années, l'homme fit un pas de plus. Il ne renonça point à cette conception première, dont il serait aisé de signaler partout encore les traces, tout autour de nous; mais à ces croyances primitives il en superposa d'autres, qui déjà présentent un caractère moins naïf et plus réfléchi. Tout imparfaite, tout incohérente qu'elle fût, l'observation commençait à lui faire soupçonner l'inertie de la matière, et cette découverte, il la faisait d'abord pour les objets les plus rapprochés de lui, pour ceux qu'il pouvait toucher de la main. Ainsi s'engageait et se poursuivait un travail d'esprit dont nous constatons le résultat final, mais dont nous avons peine à suivre, de si loin, toutes les phases et tous les progrès; ce qui paraît certain, c'est que le culte des astres a servi de transition entre le fétichisme et le polythéisme. Ces qualités éminentes, ces forces vives que jadis on croyait partout répandues, partout présentes et actives, on ne les attribuait déjà plus aux corps avec lesquels on était en contact immédiat, à la pierre ou à l'arbre; mais on n'éprouvait aucun embarras pour continuer de les prêter à ces grands luminaires que leur éloignement et leur beauté mettaient comme en dehors et au-dessus du monde matériel. A mesure même qu'on retirait à la matière quelques-unes de ces aptitudes, de ces propriétés supérieures dont l'avait investie l'illusion première, on cherchait un sujet auquel les rattacher, et on le trouvait dans ces astres qui brillaient au firmament et qui ne connaissaient point la décadence, la vieillesse et la mort; on le trouvait surtout dans le plus éclatant, dans le plus bienfaisant, dans le plus nécessaire de tous, dans ce soleil dont chaque matin on attendait le retour avec une impatience qui pendant longtemps dut être mêlée d'une certaine inquiétude.

Ces attributs que la pensée détachait ainsi des choses et qu'elle en retirait ne pouvaient rester flottants dans l'espace; ils venaient donc insensiblement se condenser en quelque sorte et se grouper.

comme un autre faisceau de rayons, autour de la face resplendissante du roi des astres. Pour serrer ce faisceau, il fallait un lien; ce qui le fournit, ce fut l'attribution au soleil d'une personnalité semblable à celle dont l'homme trouvait en lui-même le modèle. Cette opération était favorisée par la langue même, par des idiomes faits tout entiers d'images, de ces métaphores dont la hardiesse naïve nous charme et nous étonne dans les chants des vieux poètes; elle avait commencé avec le premier éveil de la pensée, quand l'homme projetait dans la nature entière et comme à travers l'espace cette vie qu'il sentait déborder dans son sein; elle ne coûtait donc aucun effort à l'intelligence et se continuait par un mouvement tout spontané. Le soleil devenait ainsi un jeune héros qui, sur la voie que lui a frayée l'aurore, s'élance ardent et superbe au milieu du ciel, qui poursuit sa route en triomphant de tous les obstacles, qui s'endort, dans la gloire du couchant enflammé, pour se reposer et retrouver de nouvelles forces afin de reprendre le lendemain sa tâche; c'était le guerrier invincible; c'était, par moments, le maître courroucé, dont le regard brûlant dévore et tue; c'était, plus souvent, le bienfaiteur qui ne se lasse jamais, le nourricier, le père de toute vie. Qu'il s'appelle Indra dans les Védas ou Ammon-Rà en Égypte, c'est un même cri, c'est une même prière qui monte vers lui dans les hymnes du Véda et dans ceux que nous rendent les papyrus thébains. C'est, sous des noms différents, une même personne divine qu'a créée l'imagination et qu'adore la piété des deux peuples[1].

Ce dieu solaire et les dieux qui lui ressemblent ont permis de passer du simple fétiche aux dieux complets, aux dieux proprement dits, à ceux qui jouent déjà un si grand rôle dans la religion égyptienne et qui reçoivent leur forme dernière et la plus achevée dans la religion hellénique. A certains égards, le soleil, globe lumineux, astreint à suivre une route tracée, appartient bien encore à la catégorie de ces objets matériels qui reçurent les

[1]) Voir les beaux hymnes que M. Maspero a traduits et cités dans son *Histoire ancienne*, p. 36-37.

premiers hommages de l'humanité ; mais il est animé du mouvement le plus égal et le plus majestueux ; mais son éclat, mais la distance dissimulent aux yeux son corps réel et laissent l'imagination, chargée de lui prêter figure, libre de lui attribuer les traits les plus nobles et les plus purs que la nature humaine présente dans ses exemplaires les plus choisis ; mais enfin son action se révèle par des phénomènes assez nombreux et assez variés pour que l'on n'hésite pas à lui assigner des qualités et des énergies multiples.

Une fois ce type constitué, l'esprit s'en servit pour créer d'autres dieux qui furent pour ainsi dire coulés dans le même moule. A mesure que l'intelligence devint plus capable d'abstraction et d'analyse, dans chacun de ces dieux le caractère individuel et la personne morale allaient toujours se dégageant davantage de l'astre ou de l'élément physique, sans s'en détacher tout à fait ; il finit même, en Égypte comme plus tard en Grèce, par y avoir des dieux qui semblent, comme on dirait dans l'école, n'être que de pures entités, quelque qualité, quelque vertu, quelque force personnifiée. Pour démêler et distinguer les racines presque invisibles par lesquelles ces divinités mêmes se rattachent, elles aussi, aux croyances naturalistes des premiers âges, il faut toute la finesse subtile de la critique moderne ; encore n'arrive-t-elle pas toujours à la certitude. On peut dire qu'un peuple est polythéiste, quand on trouve chez lui ces dieux presque abstraits, tels que le Phtah, l'Ammon et l'Osiris des Égyptiens, tels que l'Apollon ou l'Athéné des Grecs.

Le polythéisme se définira donc par le partage des plus hauts attributs de l'être entre un nombre limité d'agents, que l'imagination n'a pu douer de vie sans leur prêter les traits essentiels de la nature et de la figure humaine, mais qu'elle conçoit pourtant comme supérieurs à l'homme, qu'elle veut croire plus beaux, plus forts et moins éphémères que lui. Le système est complet ; il a dit son dernier mot quand, par une série d'éliminations successives, l'esprit en est venu à représenter par un nom divin, par une personne divine, chacune des forces princi-

pales dont le concours et le jeu régulier produisent le mouvement du monde et en garantissent la durée.

Quand l'évolution religieuse suit sa marche normale, la pensée ne s'en tient point là. Dans son travail constant, elle fait, avec le temps, de nouvelles découvertes. Elle a, par hypothèse, rapporté les phénomènes à un certain nombre de causes, qu'elle a appelées des dieux; ces causes commencent par lui paraître d'importance inégale, et elle établit une hiérarchie entre les dieux; plus tard, elle se demande si plusieurs de ces causes ne font pas double emploi, si, sous des apparences diverses et des noms différents, elles sont autre chose qu'une même force, que l'application d'une même loi. Elle va donc ainsi, réduisant et simplifiant, jusqu'au moment où, de réduction en réduction, elle se trouve conduite, par la logique de son analyse, à reconnaître et à proclamer le principe de l'unité de cause. C'est le monothéisme qui succède au polythéisme.

En Égypte, la spéculation religieuse a été jusqu'au seuil de cette doctrine; elle l'a entrevue par instants, et, du regard, elle en a sondé les profondeurs; mais cette conception, dernier terme de l'effort tenté par une élite de prêtres qui étaient les philosophes de ce temps-là, n'est jamais descendue, n'a jamais pénétré dans la masse du peuple[1]. D'ailleurs, par la manière dont la présentait la théologie égyptienne, elle s'accommodait très bien du polythéisme populaire, et même du fétichisme. La théorie des émanations conciliait tout. Les dieux du Panthéon égyptien, c'étaient les différentes qualités de la substance infinie, les manifestations diverses d'une même force créatrice. Ces qualités, ces énergies ne se révélaient qu'en tombant dans le monde de la forme; elles s'y déterminaient, elles y apparaissaient, par un mystérieux enfantement, dans une suite de générations divines. Pour atteindre les dieux, pour mettre la main sur eux par le sacrifice et par la prière, il fallait bien qu'ils fussent quelque part, que chacun

[1]) Dans son étude intitulée : *Des deux yeux du disque solaire*, M. Grébaut nous paraît avoir très bien indiqué dans quelle mesure et jusqu'à quel point on peut dire que la spéculation égyptienne s'est approchée du monothéisme et y a touché par moments. (*Recueil de travaux*, etc., I, p. 120.)

d'eux eût un corps et un domicile. L'imagination était donc dans son droit en commençant à distinguer et à définir les dieux; les artistes font œuvre pie en poursuivant ce travail; ils reprennent l'esquisse à peine ébauchée et ils appuient sur le contour; par la précision de leur trait et par la répétition d'une même image, ils achèvent de fixer l'image et la physionomie de chaque figure divine; on pourrait presque dire qu'ils créent ainsi les dieux.

Leur tâche est, en un certain sens, plus difficile que ne le sera celle des artistes grecs. Quand l'art naît en Grèce et s'essaie à représenter les dieux, le travail d'analyse et d'abstraction que poursuit l'intelligence a déjà été poussé plus loin qu'il ne devait jamais l'être en Égypte. Le nombre des personnes divines y est déjà plus restreint, et, par suite, leurs traits y ont pris quelque chose de plus fixe et de plus arrêté, un caractère individuel plus tranché. Le polythéisme de l'Égypte est toujours resté plus mêlé, plus imprégné de fétichisme que celui de la Grèce. A vrai dire, dans les siècles mêmes où le génie de ce peuple s'élève aux idées les plus hautes et les plus raffinées qu'il lui ait été donné d'atteindre, les trois états successifs par lesquels passe l'esprit humain dans son développement religieux coexistent au sein de la nation. Quelques penseurs plus ou moins isolés cherchent déjà la formule du monothéisme. Le roi, les prêtres, les guerriers, l'élite de la nation adorait Ammon et Phtah, Chons et Mouth, Osiris et Horus, Pacht, Isis, Nephtys et bien d'autres encore, toutes divinités plus ou moins abstraites, dont chacune présidait à un ordre spécial de phénomènes. Quant au bas peuple, il savait bien le nom de ces dieux et s'associait, par sa présence, aux honneurs qui leur étaient rendus dans les grandes fêtes publiques; mais ses hommages et sa foi allaient surtout à des dieux concrets, tels que les animaux sacrés, les bœufs Apis et Mnévis, le bouc de Mendès, l'ibis, l'épervier, etc. Ces respects prodigués à l'animal étaient une des particularités qui avaient le plus vivement frappé les voyageurs grecs, comme nous le prouve le récit d'Hérodote[1].

[1]) II, 75-86.

La théologie postérieure a pu donner de ces cultes des explications plus ou moins subtiles et spécieuses; elle a pu rattacher chacun de ces animaux à l'un des grands dieux de l'Égypte, dont il aurait été l'attribut et le symbole; quant à nous, nous ne doutons pas qu'il ne faille voir dans ces vivants objets de la dévotion populaire d'anciens fétiches. Bien avant l'histoire, pendant les longs siècles que la race égyptienne employa à prendre possession de la vallée du Nil et à la mettre en valeur, l'imagination divinisa ces animaux, les uns pour les services qu'ils rendaient, les autres pour la terreur qu'ils inspiraient; il en fut de même pour certains végétaux. Là comme ailleurs, les fétiches ont précédé les dieux proprement dits; tout en se laissant reléguer par eux au second plan, ils ne leur ont jamais cédé tout à fait la place; qui plus est, ils leur ont survécu.

Ce phénomène, qui semble inexplicable au premier abord, on en retrouverait la trace chez les autres peuples de l'antiquité; mais il n'est nulle part aussi marqué qu'en Égypte. Quand l'Égypte, après avoir été pendant trois siècles soumise à la suprématie et à l'influence du génie grec, eut perdu jusqu'à l'ombre de son indépendance et de sa vie nationale, quand tout ce qui lui restait de mouvement, d'esprit et d'activité se fut concentré dans Alexandrie, ville gréco-syrienne bien plus qu'égyptienne, l'antique religion de la race perdit, pour ainsi dire, toutes ses hautes branches. Les aspirations au monothéisme prenaient alors dans les âmes soit la forme philosophique et platonicienne, soit la forme chrétienne.

Quant aux esprits cultivés qui continuaient à vouloir personnifier les forces éternelles et les lois qui les régissent, ces forces et ces lois leur apparaissaient telles que les avaient définies et figurées les écrivains, les sculpteurs et les peintres de la Grèce; nombre et physionomie des types divins, on acceptait tout sans hésiter, sans discuter. D'un bout à l'autre de la *terre habitée*, comme disaient les Grecs, les dieux de l'Olympe hellénique s'étaient assimilé tous les dieux des autres races; en dedans du moins des frontières de l'empire romain, le poly-

théisme grec était devenu, chez les peuples les plus divers d'origine et de langue, comme une sorte de religion universelle, celle de l'humanité civilisée. Seules, les basses classes, qui ne lisaient pas Homère ni Hésiode, qui n'admiraient pas les statues des maîtres, avaient été soustraites, par leur ignorance même, à cette douce et puissante influence de la poésie et de l'art; elles avaient donc opiniâtrément gardé le vieux fonds de leurs toutes premières croyances, et, dans le vide laissé par la disparition des grands dieux nationaux, ces croyances reparurent de toutes parts et semblèrent reprendre un nouveau prestige. C'est ainsi que dans la forêt, au milieu de la coupe où sont couchés sur le sol les arbres abattus par la cognée, partout, des vieilles souches restées en terre, sortent et pullulent de vigoureux rejetons.

Cette persistance et cette apparente recrudescence du fétichisme primitif ne se sont fait nulle part plus sentir qu'en Égypte; elles ont frappé, elles ont scandalisé, pendant les premiers siècles de notre ère, tout à la fois les païens et les chrétiens. Les uns et les autres se moquent à l'envi de ce peuple, « qui n'oserait porter la dent sur un porreau ou sur un oignon, et qui adore des divinités nées dans ses jardins[1]; » de ce dieu des Égyptiens, qui n'est autre qu'une « bête vautrée sur un tapis de pourpre[2]. » Avertis par une étude plus complète et plus critique du passé, nous comprenons mieux aujourd'hui l'origine de ces superstitions et le secret de leur durée. L'illusion qui leur a donné naissance, nous nous l'expliquons par cette inexpérience qui, chez l'individu comme dans l'espèce, fausse inévitablement tous les jugements de l'enfance; nous nous l'expliquons par l'exagération d'un sentiment qui, toujours naturel, devient même honorable et provoque notre sympathie quand il s'adresse par exemple aux bons et laborieux auxiliaires de d'homme, aux animaux domestiques, à la vache nourricière, au bœuf de labour.

1) Porrum et cæpe nefas violare et frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
Numina!
(JUVÉNAL, XV, 9-11.)

2) Clément d'Alexandrie, cité par MASPERO, *Histoire ancienne*, p. 46.

Quant à la ténacité vraiment extraordinaire avec laquelle ces croyances se sont maintenues en Égypte, il serait intéressant d'en chercher la raison, et peut-être la trouverait-on dans la prodigieuse antiquité de la civilisation égyptienne. Cette civilisation s'est créée plus tôt que celle de toute autre race, dans des siècles moins éloignés du jour où l'homme apparut sur la terre; elle a donc dû recevoir et garder plus profondes les impressions qui caractérisent l'enfance de l'humanité. Ajoutez à cela que les autres peuples, dans l'effort qu'ils ont fait pour sortir de la barbarie, ont été aidés et poussés en avant par les leçons qu'ils ont reçues de ceux qui les avaient précédés dans cette voie. Au contraire, les habitants de la vallée du Nil, pendant bien des centaines d'années, ont été comme seuls au monde; pour accomplir leur évolution, ils n'ont pu compter que sur leurs propres forces; il n'est donc pas étonnant qu'ils aient séjourné, qu'ils se soient attardés plus longtemps dans le premier des états que nous avons décrits, dans la période des cultes fétichistes[1].

[1]) C'est ce qu'avait deviné, malgré l'insuffisance des renseignements dont il disposait, un savant d'un esprit hardi et curieux, le président de Brosses, qui a eu l'honneur d'introduire dans la langue ce terme de *fétichisme*, comme le nom d'un état défini de la conception religieuse. On lira encore avec intérêt le livre qu'il publia en 1760, sans nom d'auteur, sous ce titre : *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* (in-12). L'étude des éléments fétichistes de la religion égyptienne a été reprise, dans ces derniers temps, avec compétence et talent, par un égyptologue allemand, M. R. Pietschmann, dans un travail que la *Zeitschrift für Ethnologie*, qui se publie à Berlin sous la direction de M. Virchow, a donné en 1878. Il a pour titre : *Der Ægyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur Ægyptischen Mythologie* (28 pages in-8°). On y trouve beaucoup d'observations judicieuses et de faits curieux; le caractère réaliste et matérialiste des conceptions égyptiennes y est très bien saisi; peut-être seulement peut-on regretter que l'auteur n'ait pas cherché à mieux définir les croyances auxquelles il donne ce nom de fétichisme et à montrer par quel travail l'esprit y arrive et les dépasse. — Dans l'excellent *Manuel de l'Histoire des religions*, de Tiele, que M. Maurice Vernes vient de traduire du hollandais (1 vol. in-12, Ernest Leroux, 1880), on trouvera indiquées, à propos de la religion égyptienne, des vues qui se rapprochent sensiblement de celles que nous venons d'exposer. L'auteur appelle *animisme* l'état religieux que nous avons décrit sous le nom de *fétichisme;* mais il signale l'empire que ce genre de conceptions garda toujours sur l'esprit égyptien. « La religion égyptienne, » dit-il, « de même que la religion chinoise, n'était pas autre chose au début qu'un animisme régularisé. » Il trouve la trace persistante de cet animisme dans le culte des morts, dans la déification des rois et dans l'adoration des animaux. C'est au fétichisme aussi, selon lui, que remonte l'usage de placer dans le temple non pas une image, mais un symbole de la divinité » (p. 44-45 de la traduction).

Toujours est-il que l'on doit tenir grand compte de ce phénomène, pour rendre raison du parti que l'art égyptien a pris, quand il a voulu figurer les dieux. Dans la plupart des types qu'il a créés, il a mêlé les membres de l'homme et ceux de la bête. Tantôt c'est une tête d'animal qui surmonte un corps d'homme ou de femme; tantôt, quoique plus rarement, on a l'arrangement contraire: c'est ce qui arrive notamment pour le sphinx et pour cet oiseau à tête humaine qui figure l'âme du mort [1]. Voici comment on explique d'ordinaire le principe et l'esprit de ces combinaisons. Lorsqu'il s'agit de traduire pour les yeux les idées que l'on se faisait des puissances divines, on adopta, comme fonds commun de toutes ces personnifications, celle des formes vivantes qui a le caractère le plus noble, la forme humaine; mais il fallait marquer les différences qui distinguent les unes des autres toutes ces personnes imaginaires; il fallait donner à chaque dieu une physionomie qui lui fût propre, et qui permît, à première vue, de l'appeler par son nom. Ce résultat, on l'obtint d'une manière très simple, en ajoutant à cet élément constant un élément variable, celui que fournissait la faune de l'Égypte. On choisit, pour déterminer chaque divinité, l'animal qui lui était le plus particulièrement consacré, qui lui servait d'attribut ou plutôt de symbole, et l'on en détacha le corps ou la tête pour les faire entrer dans la composition d'un être factice, de nature mixte et complexe. Celui-ci ne pouvait se confondre avec nul autre personnage divin, tant les caractères spécifiques de l'animal étaient accusés avec franchise. Entre Athor, la déesse aux cornes de vache, et Pacht, la déesse à museau de chatte, l'œil même d'un enfant percevait aussitôt la différence.

Nous n'y contredisons pas; mais il peut paraître singulier que l'Égypte, qui dès le temps de l'ancien empire, porte dans ses statues royales un sentiment de la forme si pur et si vraiment

[1]) On pourrait citer encore quelques autres exemples de cette combinaison, ainsi ces scarabées à tête humaine que l'on trouve dans les momies, à la place du cœur, ainsi encore ce serpent, à visage d'homme, qui est souvent représenté dans les tombeaux thébains.

élevé, n'ait jamais été choquée par ce qu'il y a d'étrange dans cet amalgame, par l'extrême bizarrerie et l'effet désagréable de quelques-uns de ces mélanges. On peut bien trouver une certaine beauté dans des créations comme celle du sphinx, dans d'autres encore, qui allient au visage humain les ailes de l'oiseau ou le tronc et les membres postérieurs des plus élégants et des plus puissants parmi les quadrupèdes; mais est-il rien de moins heureux que l'idée de superposer au buste de l'homme ou de la femme la tête lourde et disgracieuse du crocodile ou le col grêle et la tête effilée du serpent?

Ce même problème s'est posé devant tous les peuples polythéistes et chacun l'a résolu à sa manière. Les Hindous ont multiplié la figure humaine par elle-même, ils ont peint ou sculpté des divinités à trois têtes et à plusieurs paires de bras et de jambes, procédé dont on trouverait des traces dans l'Asie antérieure et chez les Grecs mêmes et les Latins. Les Grecs ont représenté tous leurs dieux sous la forme humaine, et cependant ils sont arrivés à les distinguer très clairement les uns des autres par la finesse et la netteté des nuances qu'ils ont introduites dans le rendu de cette forme; ils y ont tout employé, les caractères du sexe et ceux de l'âge, l'expression de la physionomie et le modelé des chairs. Le costume et les attributs concourent bien à marquer les différences et à définir les personnes; mais, là même où ils font défaut, l'esprit n'hésite pas. Sur tel fragment de torse, vous mettez tout d'abord le nom de Zeus, d'Apollon ou de Bacchus; vous ne confondez pas une tête de Déméter ou d'Héra avec une tête d'Artémis ou de Pallas.

Les artistes égyptiens, dira-t-on, n'étaient pas assez habiles ou plutôt ils avaient donné à la forme un caractère trop abrégé et trop sommaire pour être capables de marquer avec précision ces nuances délicates. Cependant il y a, dans leurs plus anciennes statues, une liberté de travail qui semblait les mettre à même de tout exprimer à l'aide du ciseau. S'ils n'ont pas fait cet effort, s'ils se sont contentés d'une traduction plastique si gauche, on pourrait presque dire si grossière, ne convient-il pas d'en cher-

cher la raison surtout dans quelque disposition de leur âme, dans quelque habitude contractée de bonne heure et fortifiée par une longue transmission héréditaire ?

Nous avons déjà signalé le fait qui, selon nous, a eu le plus d'influence sur le choix du mode de représentation adopté par les Égyptiens pour figurer leurs dieux ; c'est ce culte fétichiste des animaux bienfaisants ou redoutables qui a été la première et, pendant de longs siècles, la seule religion de l'Égypte. Ce culte avait jeté dans les âmes des racines trop profondes pour disparaître alors même qu'une partie de la nation s'était élevée par degrés à de plus hautes conceptions religieuses; ses pratiques n'étaient jamais tombées en désuétude, son empire était resté assez grand pour que, dans la décadence du peuple, il ait repris le dessus et que les observateurs superficiels n'aient plus aperçu, n'aient plus voulu voir en Égypte que cette adoration des plantes et des animaux sacrés. L'imagination et les yeux étant ainsi façonnés par une lente accoutumance, est-il étonnant que personne n'ait été blessé de voir les dieux représentés tantôt par l'animal lui-même (l'épervier est souvent le symbole d'Horus), tantôt par une figure composite où la forme humaine se fond, en différentes manières, avec celle de l'animal ?

Prenons par exemple l'oiseau auquel nous venons de faire allusion. L'épervier ainsi que le vautour jouent un assez grand rôle dans la plastique égyptienne. C'est le vautour qui caractérise Maut, l'épouse d'Ammon; il fournit le signe à l'aide duquel on écrit son nom, et quelquefois un vautour, symbole de la maternité, montre sa tête sur le front de la déesse; les ailes forment sa coiffure. La déesse Nekheb, qui symbolise la région du Sud, est représentée par un vautour [1]. Il en est de même pour l'ibis; il sert à écrire le nom de Thoth et ce dieu est figuré avec une tête d'ibis. Si tel est le rôle que jouent ces oiseaux dans la figuration par l'écriture des noms de la divinité comme dans la composition plastique des types divins, ne le durent-ils pas sur-

[1]) PIERRET, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne.*

tout aux sentiments de reconnaissante et religieuse vénération dont ils étaient l'objet, sentiments qui s'expliquent par les services rendus ?

Quand vinrent s'établir sur les rives du Nil les premiers pères des Égyptiens, ils trouvèrent, dans ces carnassiers voraces, de puissants alliés, dont le concours ne fit jamais défaut à leurs descendants. Après l'inondation annuelle, crapauds et grenouilles, lézards et serpents, insectes de toute sorte grouillaient et pullulaient sur la terre humide. Oublié par le fleuve dans des flaques d'eau que le soleil ne tardait point à dessécher, le poisson mourait et pourrissait ; il rendait l'air infect et malsain. En toute saison, les cadavres des animaux sauvages et domestiques, les débris de toute sorte qui s'accumulent autour des habitations, s'altéraient rapidement sous un soleil de feu. Les abandonner aux progrès de la décomposition, c'était s'exposer à des miasmes délétères, et, d'autre part, on ne pouvait encore compter, pour nettoyer le sol, sur l'effort constant et réglé de la prévoyance humaine, sur des prescriptions de voirie. Cet office d'élimination et de transformation, ce furent les oiseaux de proie qui s'en chargèrent ; c'est encore eux qui le remplissent dans les villes et les villages de l'Afrique. Grâce à leur appétit, servi par l'aile qui les porte en un clin d'œil partout où leur présence est nécessaire, la multiplication des animaux inférieurs est arrêtée et contenue dans de justes limites ; les matières putrides sont saisies par les forces organiques ; la mort se change en vie. Si ces intrépides épurateurs, si ces balayeurs sans salaire prenaient la moindre vacance, la peste, comme dit Michelet, serait bientôt le seul habitant du pays [1].

[1]) Voir, dans l'*Oiseau*, le chapitre intitulé *l'Épuration*. Avec son génie d'historien et de poète, Michelet a très bien compris le sentiment qui avait donné naissance à ces cultes primitifs qui n'ont trop longtemps provoqué que d'injustes dédains. Tout ce beau chapitre est à relire ; nous n'en citerons que quelques lignes : « En Amérique, la loi protège ces bienfaiteurs publics. L'Égypte fait plus encore pour eux ; elle les révère et elle les aime. S'ils n'y ont plus leur culte antique, ils y trouvent l'amicale hospitalité de l'homme, comme au temps de Pharaon. Demandez au fellah d'Égypte pourquoi il se laisse assiéger, assourdir par les oiseaux, pourquoi il souffre patiemment l'insolence de la corneille perchée sur la corne du buffle, sur la bosse du chameau, ou par troupe s'abattant

Le culte de l'épervier, du vautour, de l'ibis a donc précédé de bien des siècles celui de ces dieux qui répondent aux personnages principaux de l'Olympe hellénique. Enraciné par l'habitude tout au fond des âmes, il n'indignait pas les sages d'Héliopolis ou de Thèbes; la doctrine des émanations et des incarnations successives de la divinité permettait à leur théologie de tout expliquer et de tout accepter, même ce qui sembla plus tard une grossière aberration de la superstition populaire. Il s'est donc maintenu de tout temps à côté du culte des dieux supérieurs, et c'est ainsi que ces animaux ont pu, sans étonner le regard ni blesser la raison, soit représenter ces dieux dans l'écriture et la plastique égyptiennes, soit s'y combiner et s'y fondre avec les éléments de la forme humaine. Aujourd'hui, ces figures nous surprennent, accoutumés que nous sommes, par toute notre éducation artistique et littéraire, aux procédés de l'anthropomorphisme hellénique et aux types qu'il a créés. Les Égyptiens étaient dans de tout autres dispositions; rien ne leur semblait plus naturel que de retrouver, dans les images proposées à leurs hommages, les traits caractéristiques de ces animaux qu'ils aimaient, qu'ils respectaient, qu'ils avaient adorés de tout temps.

Le difficile pour nous, c'est de nous placer au point de vue des contemporains de Chéops ou même de ceux de Ramsès; c'est d'entrer assez avant dans leurs sentiments et dans leurs idées pour nous faire, si l'on peut ainsi parler, une âme pareille à la leur et pour voir par leurs yeux. Tâchons d'y réussir, ne fût-ce qu'un instant, par un de ces efforts de l'intelligence que l'historien est tenu de s'imposer, et nous comprendrons que les Égyptiens n'aient jamais été blessés par ce mélange et cette fusion intime de deux séries de formes qui nous paraissent, à nous autres, de nature différente et de dignité très inégale. Le divin prenait un corps et se révélait dans l'animal aussi bien que

sur les dattiers dont elle fait tomber les fruits : il ne dira rien. Tout est permis à l'oiseau. Plus vieux que les Pyramides, il est l'ancien de la contrée. L'homme n'y est que par lui; il ne pourrait y subsister sans le persévérant travail de l'ibis, de la cigogne, de la corneille et du vautour. »

dans l'homme ou dans la statue qu'il animait et à laquelle il était attaché. Ainsi que l'explique M. Maspero dans une de ses études les plus curieuses et les plus pénétrantes, l'animal sacré était, comme le roi fils d'Ammon, comme la figure façonnée par les mains de l'artiste, une manifestation du dieu, le soutien et le support de sa vie sensible, son *double*, pour prendre une expression chère aux Égyptiens. A Memphis, Apis *répétait, renouvelait la vie de Phtah*; il était comme sa statue vivante [1].

L'art égyptien a donc été la traduction très fidèle et très habile des idées de la race; ce qu'ils voulaient dire, les Égyptiens l'ont dit avec un accent très ferme et un rare bonheur d'expression. Les accuser, comme on l'a fait parfois, d'avoir manqué de goût, ce serait montrer qu'on se fait de l'art une idée bien étroite, ce serait pécher contre l'esprit et la méthode de la critique moderne. Celle-ci sent et cherche à faire sentir l'originalité partout où elle la rencontre; tout style puissant et sincère l'intéresse. En matière d'art comme de lettres, elle pourrait prendre pour devise deux vers bien connus de notre Boileau, que cependant elle étonnerait et scandaliserait peut-être plus d'une fois.

Nous ne saurions pourtant nier que cette manière de concevoir et de représenter la divinité n'ait été moins favorable que l'anthropomorphisme grec aux progrès de la plastique. Rien de plus simple que de distinguer les dieux en attribuant à chacun d'eux une tête ou un corps d'animal, toujours les mêmes pour chaque dieu. L'emploi d'un pareil déterminatif mettait l'artiste trop à l'aise en lui donnant la certitude qu'il serait compris à première vue.

Le résultat obtenu est toujours en rapport avec la difficulté vaincue. Pour créer autant de formes distinctes et fixes qu'il y a de grands dieux, le sculpteur grec ne disposera que du corps et du visage de l'homme; ce sera donc dans des nuances finement saisies et marquées d'une touche délicate qu'il devra chercher le

[1]) MASPERO, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. I, p. 157.

principe de cette détermination. Cette nécessité même sera pour lui le plus utile des aiguillons; elle le provoquera à des études et à des efforts passionnés, dont l'artiste égyptien avait pu se dispenser, à son grand détriment.

L'art tient à la religion par des liens trop étroits pour qu'il n'ait point été nécessaire d'essayer tout au moins de donner au lecteur une idée générale des caractères originaux de la religion égyptienne; mais nous ne tenterons pas ici de définir ni même d'énumérer les principales divinités du panthéon égyptien; ce serait sortir du cadre que nous nous sommes tracé. Il est pourtant un fait que nous devons signaler, parce qu'il a eu son influence sur les destinées de l'art.

On a déjà rencontré dans ces pages le nom et l'image de la plupart des grands dieux de l'Égypte; nous aurons l'occasion d'en citer d'autres encore, soit à propos de la tombe et du temple, soit en parlant des créations de la statuaire; or, chacun de ces dieux a commencé par n'être qu'une divinité locale, le dieu particulier d'un nome et d'une ville. Quand la ville dont il était originaire devenait capitale, il montait en grade, si l'on peut ainsi parler, avec sa cité natale et avec la dynastie qui en était sortie, pour s'imposer à toute l'Égypte; il prenait alors ce que l'on peut appeler un caractère et un rôle national. Une autre cité et une dynastie nouvelle venaient-elles plus tard à s'emparer de la suprématie politique, c'était un nouveau dieu qui s'élevait au premier rang; mais celui qui, pendant plusieurs siècles, avait régné sur toute l'Égypte, gardait toujours quelque chose de l'importance qu'il avait prise au temps de sa domination incontestée.

Les deux premières dynasties, qui créent l'unité de l'Égypte, ont leur capitale dans le nome d'Abydos, où était le tombeau d'Osiris; c'est pendant leur règne que se répand, d'un bout à l'autre de la vallée du Nil, le culte de cet Osiris qui semblait à Hérodote, avec Isis, le seul dieu que tous les Égyptiens s'accordassent à vénérer [1]. Sous les dynasties suivantes, qui résident à

[1]) Hérodote, II, 42.

Memphis, c'est Phtah, le grand dieu de Memphis, qui conquiert les honneurs ; mais comme par une sorte de transaction, sous les noms de Phtah-Osiris, de Phtah-Sokar-Osiris, il se confond souvent avec le grand dieu d'Abydos. Si Toum, le dieu principal d'Héliopolis, reste toujours au second plan, c'est qu'Héliopolis n'a jamais donné naissance à une dynastie puissante, ni été ville royale. Pendant toute cette période, il n'est pas question d'Ammon, dieu local de Thèbes ; les monuments ne présentent guère son nom avant la onzième dynastie ; mais, avec le premier empire thébain, il commence à faire figure en Égypte. Au temps des Hycsos, c'est Sutech ou Set, leur dieu national, qui tend à repousser dans l'ombre les anciennes divinités égyptiennes ; mais avec Ahmès Ier, la victoire de Thèbes fait d'Ammon le dieu national, et nous verrons par quels magnifiques édifices l'ont honoré les rois des brillantes dynasties thébaines. Aten, le disque solaire, lui aurait succédé, si la nouvelle capitale d'Aménophis IV à Tell-el-Amarna et le culte qu'il y avait inauguré n'avaient pas eu une existence tout éphémère ; mais Thèbes et Ammon reprennent bien vite le dessus. Au contraire, sous les princes Saïtes, quand le centre de gravité de l'Égypte s'est transporté dans le Delta, ce sont les dieux de cette région, c'est surtout Neith, qui tiennent la première place dans les préoccupations religieuses de l'Égypte.

Sous les Perses, on revient à Ammon comme au protecteur qui peut rendre à la nation son indépendance et sa puissance d'autrefois ; mais sous les Ptolémées, c'est surtout à Horus et à Hathor que l'on élève des temples. Plus tard encore, sous l'empire romain, c'est le culte de l'Isis de Philæ qui devient le plus populaire ; il se prolonge, dans le sanctuaire de cette île, jusqu'au VIe siècle de notre ère.

Le spectacle que nous offre, en Égypte, le mouvement de la pensée religieuse diffère donc, à cet égard, de celui que nous présentera la Grèce. Nous n'y trouvons pas, comme chez les Hellènes, un dieu suprême dont la prééminence remonte jusqu'aux plus lointaines origines de la race aryenne et ne sera jamais me-

nacée ni atteinte par aucune concurrence[1]; nous n'y rencontrons pas un Zeus, un Jupiter, que l'esprit s'attache, de siècle en siècle, à concevoir d'une façon plus large et plus épurée, pour arriver à le définir, dans l'hymne célèbre de Cléanthe, comme celui « qui gouverne toutes choses suivant une loi. » On sait combien a profité aux artistes grecs l'effort qu'ils ont tenté pour offrir à la piété de leurs compatriotes une image de cet être « très bon et très grand » dont la noblesse répondît à l'idée que se faisait le peuple de ce « père des dieux et des hommes .» L'artiste égyptien n'a pu être aussi bien inspiré par cette succession de dieux, dont aucun n'est jamais arrivé à concentrer dans ses mains et à conserver pour toujours la plénitude assurée du pouvoir suprême; il n'a jamais eu devant les yeux un idéal semblable à celui que proposait au sculpteur grec le type du maître de l'Olympe, tel que l'avait ébauché, d'âge en âge, la conscience populaire et tel que l'avait développé le génie des poètes. Ni Thèbes ni Saïs ne devaient voir naître un Phidias qui se sentît poussé par tout le travail des générations antérieures à produire un chef-d'œuvre où se réalisât et prît corps la plus haute conception religieuse à laquelle se fût élevée, par degrés, l'intelligence de la race égyptienne.

Georges Perrot.

[1]) James Darmesteter, *le Dieu suprême dans la mythologie indoeuropéenne* (dans la *Revue de l'Histoire des religions*, 1880).

LA RELIGION DES PHÉNICIENS[1]

I

SOURCES POUR L'ÉTUDE DE LA RELIGION DES PHÉNICIENS; SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS; SON DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE PROBABLE.

Comme les Babyloniens et d'autres peuples de l'antiquité, les Phéniciens se glorifiaient de posséder des livres religieux très anciens, écrits ou tout au moins inspirés par les dieux mêmes. Quelle qu'ait pu être la richesse de cette littérature sacrée, il n'en a rien subsisté. Nous n'avons plus aujourd'hui que les renseignements renfermés dans les classiques et les fragments dits de Sanchoniathon.

Dans le cours de ces dernières années, le trésor des inscriptions phéniciennes et araméennes s'est considérablement accru, et, depuis Hamaker, leur explication a fait bien des progrès. On en a retrouvé partout où s'est répandue la civilisation phénicienne. La moisson la plus considérable a été fournie par l'île de Chypre et par les pays sur lesquels s'est le plus longtemps maintenue la domination de Carthage. Le nombre des inscriptions

[1]) Fragment emprunté à l'édition française de l'*Histoire comparée des religions de l'Egypte et de la Mésopotamie*, complètement refondue et mise au courant des plus récentes découvertes, actuellement en préparation par les soins de l'auteur et de M. Collins, et qui paraîtra dans le courant de l'année.

recueillies en Phénicie est relativement peu considérable [1]. Du moins la mère patrie a-t-elle fourni le monument le plus important, le sarcophage du roi Eshmounazar. Mentionnons encore la Sicile et la remarquable inscription d'Eryx, la Sardaigne, Marseille, où l'on a trouvé la célèbre table des sacrifices, bien plus complète que celle de Carthage, la Mésopotamie avec ses sceaux et ses gemmes gravées, l'Égypte et ses graffiti. Quelques lumières que ces inscriptions aient déjà données et qu'elles promettent encore, on ne peut les utiliser qu'avec la plus grande réserve, car il s'en faut que l'accord soit fait entre les savants les plus compétents, sur la manière de lire et d'interpréter les inscriptions phéniciennes [2].

Les fragments de Sanchoniathon se composent d'un certain nombre de théogonies et de cosmogonies citées par Porphyre et par Eusèbe, dans un but polémique, et qu'ils ont puisées dans un ou plusieurs ouvrages du philosophe phénicien Philon Herennius ou Philon de Byblos. Grâce à la négligence des Grecs et au fanatisme des chrétiens d'Orient, les œuvres de ce philosophe, renfermant entre autres une histoire de la Phénicie, sont aujourd'hui perdues. D'autant plus précieuses doivent en être pour nous les parties ayant échappé au naufrage. Mais quelle valeur ont ces fragments comme sources pour l'étude de la religion phénicienne?

Philon lui-même était phénicien. Les cosmogonies concordent d'une manière générale avec la doctrine phénicienne de l'origine du monde que Damascius attribue aux Phéniciens. Mais ce philosophe vivait sous l'empereur Adrien, au deuxième siècle

[1]) Les découvertes intéressantes de M. Renan l'ont pourtant sensiblement accru.

[2]) Ainsi, une inscription de l'île de Chypre est lue dans une traduction : « A Bat-Menat. — L'esprit se dissipe comme un nuage. Il repose maintenant comme un aimable monument; » dans un autre : « N. N. (noms de villes inconnues) l'an I, le mois Ahad (Abadcha) Chaka (ou Channo) le tisserand a élevé ce monument. » Une autre signifierait : « Monument d'Eshmoun. Après la pluie paraît le soleil; » ou bien : « Monument élevé à Achab, fils de N. N. » Ce sont là, à la vérité, des cas extrêmes et exceptionnels; ils n'en attestent pas moins quels progrès ont encore besoin de faire le déchiffrement et l'interprétation des inscriptions phéniciennes.

de l'ère chrétienne. Il a écrit à une époque où depuis longtemps les anciennes religions avaient commencé à se confondre et à s'amalgamer. Cependant, d'après son propre aveu, son livre n'était pas une œuvre originale. Il ne la donne que comme une traduction plus ou moins libre d'un recueil composé à une époque très ancienne, et dans lequel les cosmogonies servaient d'introduction à une histoire nationale. Movers n'a voulu voir dans Sanchoniathon qu'un personnage mythique, dont le nom signifierait *sainte loi* (San-chon-yat). Le nom, pourtant, « Sakounyitten, » *le dieu Sakoun a donné*, est un nom phénicien qui n'a rien de mythique ni de symbolique. La sincérité des assertions de Philon est d'ailleurs confirmée par le caractère de son livre, car il reproduit des doctrines qui certainement n'étaient pas les croyances populaires de l'époque où ce livre a été écrit. Son but était de démontrer, à la manière d'Evhémère, que les doctrines religieuses ne sont que de l'histoire dénaturée, et que les Grecs ont emprunté aux Phéniciens leurs principaux dieux et leurs principales théogonies. Dans ce but, il fait un usage très libre de ses sources, mais celles-ci se reconnaissent et se distinguent assez sûrement de ses commentaires [1].

Les fragments renferment une introduction à l'histoire de la Phénicie, introduction analogue à celle que l'on rencontre dans les annales de la plupart des peuples anciens, et dont les matériaux sont empruntés à la mythologie et au dogme. A ce point de vue, quoiqu'ils ne puissent prendre rang à côté des premiers chapitres de la Genèse, ils présentent avec le contenu de ces chapitres de nombreuses analogies. Ils renferment un récit de la formation du monde et l'histoire de l'origine et des premières destinées de l'humanité, telles que les ont conçues les théolo-

[1]) Quelques années après l'apparition de ces pages dans leur première forme, M. le comte Baudissin, professeur à Strasbourg, a publié une critique remarquable *sur la valeur, pour l'histoire des religions, des « Phœnikika » de Sanchoniathon*, dans le premier fascicule de ses *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1876. Le savant allemand est beaucoup plus sceptique en ce qui concerne l'authenticité des documents en question que moi-même je n'ai cru devoir l'être. Je prie le lecteur de comparer les résultats auxquels est arrivé M. Baudissin avec les opinions émises dans le texte.

giens phéniciens d'une époque relativement récente. C'est assez dire qu'il s'y trouve des traditions et des légendes fort disparates, de provenances diverses, et qu'il ne faut pas y voir des documents purement et authentiquement phéniciens. Ces traditions et ces légendes reproduisent les vieux mythes à l'aide desquels les Phéniciens, comme tous les peuples anciens qui ont une histoire, ont comblé l'énorme vide des temps préhistoriques. Tous les efforts pour y découvrir des cosmogonies originales et déterminer les localités où elles se seraient formées, ont d'ailleurs échoué [1].

On a voulu faire remonter l'existence de Sanchoniathon jusqu'à l'époque de Salomon, et on l'a fait descendre jusqu'à l'ère des Séleucides. Les vraisemblances nous paraissent plutôt fixer la composition de l'ouvrage vers la fin de la domination persane. Un même sentiment, un patriotisme exalté par les malheurs des temps, a sans doute inspiré l'ouvrage original et la réédition de Philon. Ce dernier voulut venger le passé de son pays des dédains de la civilisation grecque. Sanchoniathon prétendit établir la supériorité du caractère national phénicien sur celui des Grecs, entreprise qui se comprend le mieux pendant la période macédonienne de la lutte entre la Grèce et la Perse, alors que la Grèce menaçait de plus en plus l'Orient, et qui aurait perdu beaucoup de son opportunité lorsque les armées d'Alexandre eurent anéanti le vieil empire dans lequel la Phénicie tenait encore un rang honorable et jouissait de la mesure d'indépendance et d'autonomie que la domination persane laissa toujours aux anciens États devenus des provinces.

Rien de moins historique assurément que les fables que Sanchoniathon, ou tout au moins Philon, nous donne pour de l'histoire. A peine peut-on espérer y retrouver quelques traces de l'ancienne histoire religieuse du pays. Elles ne nous apprennent, à proprement parler, que la manière dont un philosophe d'une époque où déjà la religion phénicienne était en pleine déca-

[1] Ewald. Bunsen en compte 3 ; Renan, 8.

dence, se représentait l'origine du monde, du genre humain et du peuple auquel il appartenait. En outre, l'auteur était un philosophe, ou plutôt un théosophe, et il s'en faut que ses idées soient l'expression des croyances populaires. Sa première description de la formation de l'univers offre de grandes analogies avec le premier, c'est-à-dire le plus récent, des deux récits de la création de la Genèse. La rédaction des deux récits doit remonter à peu près à la même époque. On retrouve dans le document phénicien l'expression *bohou* pour désigner le chaos, l'obscurité qui repose sur ce chaos, l'esprit (*rouach*) qui plane sur elle. Les deux conceptions ont été puisées à la même source et sont des transformations du même mythe. Néanmoins, elles diffèrent du tout au tout. Tandis que le prêtre hébreu représente la création comme l'œuvre d'un Dieu personnel qui appelle toutes choses à l'existence par la puissance de sa parole, d'après le philosophe phénicien l'esprit crée sous l'impulsion d'un désir inconscient, de sorte que le *désir* est le principe de tout ce qui est. On retrouve chez lui la mention de l'œuf du monde, commune à presque toutes les anciennes mythologies, et que passe sous silence l'auteur de la Genèse. Après la naissance du monde, Sanchoniathon rapporte de la même manière naturiste l'apparition de la vie sur la terre. Ensuite, il entre dans l'histoire proprement dite de la Phénicie et du pays de Canaan, rétrécissant de plus en plus son cercle. C'est aussi, on le sait, la marche suivie par les premiers chapitres de la Genèse. Il retrace successivement l'histoire des géants, adorateurs du soleil, qui furent les premiers habitants de Canaan, puis des deux rameaux de la même race dont se composait encore de son temps la population de la Phénicie, les Sidoniens comprenant les Syriens et tous les habitants du sud, et les Giblétains représentant tous ceux du nord, où l'élément cananéen prédominait, et qui, bien que Phéniciens, furent toujours distincts des Sidoniens. Enfin viennent les théogonies, en tête desquelles figurent El Elyôn, le Dieu Très-Haut, le principal dieu de toutes les tribus cananéennes, particulièrement adoré à Byblos, et la lutte de ses descendants pour le pouvoir suprême.

Ces traditions renferment plusieurs traits qu'on retrouve dans la Genèse. Les Réphaïm, géants ayant pour pères des dieux et pour mères des habitantes de la terre, le culte du Dieu Très-Haut remontant aux origines mêmes de l'humanité, l'invention des arts et des métiers, tout cela est à peu près identique à ce que nous lisons dans la Genèse. La lutte entre Esaü et Jacob a son pendant dans celle des deux frères Shaminroum (un Sémiramis mâle, dieu du ciel élevé) et Usov. Divers traits de la tradition d'Abram s'y retrouvent également. Ces concordances, au milieu de bien des choses disparates, ne sauraient s'expliquer par des emprunts, elles proviennent uniquement de l'usage d'une source commune, source qui n'est autre que l'ancienne tradition des peuples cananéens, librement reproduite, conformément au génie propre de chaque peuple, par l'auteur israélite et par l'auteur phénicien.

Ces remarques assignent aux fragments leur véritable valeur comme source pour l'étude de la religion phénicienne. Presque tout leur contenu n'est pas, à proprement parler, phénicien, mais cananéen. C'est en vain qu'on y chercherait les matériaux d'une histoire de la religion primitive des Phéniciens. On y trouve tout au plus quelques indications sur ce sujet. Sanchoniathon a construit tout un système reposant sur des traditions de diverses provenances, la plupart antérieures à l'époque phénicienne ; ce n'est qu'en passant qu'il parle des dieux vraiment sidoniens. Il ne mentionne pas même le mythe capital de Melqart, l'hercule tyrien, n'assigne qu'un rôle subordonné à Astarté et aux Cabires et passe complètement sous silence Baal-Hammân. Ce qui nous reste de son œuvre est donc une source plus précieuse pour l'étude des mythologies des peuples cananéens, subjugués et conquis par les Phéniciens, que pour celle de ces derniers.

Avec les documents que nous possédons, il est encore impossible d'écrire une histoire de la religion des Phéniciens. Les sources sont trop pauvres. Tout ce qu'on peut faire, c'est de déterminer et de caractériser les éléments qui entrèrent dans sa formation et de les classer d'après l'ordre chronologique ap-

proximatif dans lequel ils se succédèrent. On peut admettre avec Movers, que le nord, représenté par Byblos et Béryte, a le premier joui d'une certaine prépondérance et que, par exemple, la religion dont ces États furent le centre a dominé la première en Phénicie et, la première, a été propagée au loin par les colonies. Le culte de la déesse de la fertilité, mère des dieux, et de son jeune époux, nommé par les grecs Adonis, y tient la plus grande place. Il est étroitement uni à celui du dieu assimilé par les Grecs à Kronos, lequel, vraisemblablement, appartenait à une autre catégorie d'êtres divins. C'est l'élément cananéo-syrien presque dans toute sa pureté. Ce sera donc de ce cycle de divinités que nous nous occuperons d'abord. Nous ne traiterons des dieux cabires que dans la période suivante, bien qu'ils aient peut-être été déjà adorés dans la première, parce qu'il est certain que ce furent les grands dieux de Sidon. Cette deuxième période fut celle de la grande puissance de Sidon et des Phéniciens du sud. Elle commence au seizième siècle et finit au douzième, probablement à l'époque de la prise et du sac de Sidon par les Philistins. Les principales familles sidoniennes se réfugièrent à Tyr et y reconstituèrent leur pouvoir monarchique et aristocratique. La ville insulaire, en face de l'ancienne Tyr continentale, devint la ville royale et sainte. C'est dans l'île qu'on a retrouvé les ruines des temples les plus célèbres. La religion de Tyr ne diffère pas essentiellement de celle de Sidon. Le culte d'Astarté perdit un peu de son importance. Baal-Melqart de Tyr et Eshmoun de Sidon furent les dieux les plus révérés. Le règne de Hiram Ier, l'allié de Salomon, fut le point culminant de la gloire et de la puissance de Tyr. Ce fut ce prince qui restaura avec une rare magnificence les temples de son Baal (le Baal tyrien) et plaça dans l'un d'eux cette colonne d'or qui faisait l'admiration des étrangers. La religion de Carthage, fondée au neuvième siècle sur l'emplacement d'une ancienne colonie sidonienne, diffère encore moins de celle de Tyr que celle-ci de celle de Sidon. Il est donc naturel de réunir ces trois formes sous le titre de religion de Sidon, par opposition à celle de Byblos.

Il va sans dire que bien des traces du culte voluptueux des Cananéens se retrouvent dans la religion plus austère du sud.

A partir du neuvième siècle, époque où commence la décadence de Tyr, la religion phénicienne n'a plus d'histoire. Elle fleurit à Carthage et décline dans la mère patrie. La civilisation d'Arados, qui succéda à celle de Tyr et de Sidon, peut passer pour exclusivement égyptienne. Le dernier représentant du parti orthodoxe et national phénicien fut le roi de Sidon Eshmounazar, dont le sarcophage est au Louvre. Il s'efforça de ressusciter la religion et les mœurs phéniciennes et d'opposer en Orient une digue à l'invasion de la civilisation grecque, comme Carthage, en Occident, lutta contre la puissance d'expansion des Romains. Déjà il n'était plus temps, et les fils de Japhet s'étendaient dans les tentes de Sem. Eshmounazar descendit au tombeau sans laisser de postérité, véritable type prophétique des destins de son peuple et de sa race, dont il n'avait pu arrêter la décadence.

II

DES NOMS GÉNÉRAUX DE LA DIVINITÉ CHEZ LES PHÉNICIENS.

Bien des erreurs se sont glissées dans les idées traditionnelles et encore persistantes sur les croyances et le culte des Phéniciens. On a encore coutume de dire que les principaux dieux des Cananéens étaient Baal, Molek, El, Adonis, que l'on regarde comme des êtres divins personnels et indépendants au même titre qu'Héraclès, Héphæstos, Kronos, Osiris; puis, que les divinités féminines s'appelaient Baaltis et Astarté (Ashéra). On se représente Baal comme un dieu du soleil ou de la planète Saturne, Molek comme un dieu du feu, El comme le dieu du ciel, Adonis comme un autre dieu solaire. Le culte des premiers, ainsi que celui de El, aurait été généralement répandu. Cependant celui de Molek aurait été moins général. Il serait plus

spécialement le dieu redoutable et cruel des Ammonites, dont les Israélites eux-mêmes auraient adopté et suivi pendant un certain temps le culte. Adonis, considéré, à l'exemple des Grecs, comme un nom propre, serait le nom de la divinité souffrante dont le principal temple était à Byblos. Il n'y a pas jusqu'à Astarté, le plus souvent confondue avec Ashéra, et regardée comme une divinité de la terre et de la lune, et à Baaltis, l'Aphrodite voluptueuse de l'Orient, la déesse de la terre féconde, qui ne soient traitées comme des êtres mythiques très déterminés [1].

Dans ce système, on n'a pas de peine à expliquer l'union fréquente du nom de Baal avec des noms de villes et de lieux. Les exemples semblables n'abondent-ils pas non seulement chez les Grecs, mais encore chez les Assyriens, plus proches parents des Phéniciens? Ainsi, l'Istar de Ninive et celle d'Arbèles. Bien que ce soit toujours le même dieu, Baal, il revêt dans chaque localité quelque trait particulier de caractère et une certaine individualité. Il y aurait donc, en un certain sens, un Baal de Tyr, un de Sidon, etc., comme chez les catholiques de nos jours il y a des madones et des saints de tel ou tel sanctuaire, ayant chacun leur caractère propre et leurs attributions, et qui pourtant sont

[1]) Movers s'est donné beaucoup de peine pour établir le caractère individuel de Baal. *Religion der Phœnizier*, p. 172 et ss. Il dit déjà à la page 169 : « Baal était le dieu suprême commun à tous les peuples syro-phéniciens. » Il combat Münter et Creuzer qui avaient soutenu que le nom de Baal pouvait s'appliquer à tous les dieux, et ramène ce nom à son ancien sens traditionnel. Tous les auteurs postérieurs l'ont suivi dans cette voie. De Vogüé (*Inscriptions Sémitiques*, p. 107 et ss.) et quelques assyriologues soutiennent la même opinion pour El. L'argument de M. de Vogüé est que l'on trouve chez les Syriens les noms propres Hazaël et Benhadad. Or, Hadad étant un dieu particulier, il s'ensuit que El doit en être un aussi. Autant vaudrait dire que Theos chez les Grecs et Deva chez les Hindous étaient des dieux spéciaux, puisqu'on trouve le nom de Théodore à côté d'Apollodore, celui de Devadatta à côté de Somadatta. Il allègue encore qu'à Palmyre on rencontre El invoqué avec quelques autres dieux. Mais des inscriptions aussi peu anciennes que celles de Palmyre ne peuvent pas être invoquées, quand il s'agit de déterminer le sens primitif des noms des dieux. Il ne fait pas doute qu'à l'époque grecque El n'ait été regardé comme un dieu, entre autres par Philon. On rencontre encore dans la plupart des commentaires, des livres d'histoire et des lexiques bibliques l'opinion traditionnelle pour Molek ou Melek. M. Oort fait honorablement exception dans son *Menschenoffer in Israël* (*les Sacrifices humains chez les Israélites*), p. 58 et ss.

toujours la même madone ou le même saint. Cependant le nom de Baal ne se rencontre pas seulement uni à des noms géographiques, il l'est aussi à d'autres noms de dieux. Pour quelques-unes de ces combinaisons, on n'a pas éprouvé grand embarras. Baal-Hammân a été traduit Baal le brûlant, Baal-Mélek, le roi Baal.

Mais quelques combinaisons ont été plus rebelles à une interprétation plausible, par exemple Baal-Gad, Shémesh, Zéboub, Çephôn. Gad était le dieu propice qui se manifestait dans la planète Jupiter, Shémesh le soleil, Zéboub un autre dieu solaire, le soleil représenté sous la forme d'une mouche armée d'un aiguillon, Çephôn le vent du nord, ou tout au moins un dieu du nord, se rattachant au ciel septentrional ou aux tempêtes soufflant du nord; Baal apparaît donc dans ces différentes locutions comme un titre d'honneur accolé aux noms propres de différentes divinités. Movers croit avoir trouvé la solution de la difficulté dans cette explication, un peu confuse, que ces combinaisons font ressortir chacune un côté spécial de l'idée générale du dieu Baal, ou le rapport qui existe entre ce dieu et d'autres, qui lui sont subordonnés. Baal, le dieu Très-Haut des Phéniciens, El des Syriens et des Hébreux, nommé plus tard par ces derniers Yahveh, seraient le résidu d'un monothéisme primitif, obscurci et altéré dans la suite des âges par la multiplicité des personnifications divines, mais qui se serait perpétué avec assez de pureté dans l'El-Schaddaï des Hébreux et l'El-Elyôn de Melchisédek (Malkicédeq).

C'est là une idée tout à fait erronée. Tout ce qu'on a dit pour la démontrer se retourne contre elle. Ainsi, l'article qui précède toujours Baal dans l'Ancien Testament. Quand rencontre-t-on jamais le nom d'une divinité déterminée précédé de l'article? Où pourrait-on lire *le* Mérodach, *le* Nabou, *le* Yahveh? On estime impossible que Baal, dans l'Ancien Testament, exprime tantôt le Baal de Tyr, que les Grecs confondirent avec Hèraklès, tantôt le dieu de la planète Saturne. Et pourquoi? Les Hébreux ont bien eux-mêmes adoré divers Baal, Baal-Pe'or, le dieu des mon-

tagnes des Ammonites, Baal-Berit de Sichem, Baal-Zéboub d'Eqrôn, à qui Ahazia envoya une ambassade, et le Baal indigène du pays de Canaan. Quand ils parlent des Baalim au pluriel, ce n'est pas toujours, tant s'en faut, dans le sens des images de Baal. Les inscriptions, dont on a invoqué le témoignage en faveur de l'idée reçue, tendent plutôt à l'infirmer. Ainsi, la formule si souvent reproduite sur les monuments de Carthage : « A notre Adôn Baal, Baal-Hammân, » signifie plutôt : « A notre maître et seigneur, le seigneur Hammân. » Adôn, aussi bien que Baal, est ici un titre d'honneur et non un nom propre. Pour admissible en soi que paraisse l'emploi de « notre » joint au nom d'un dieu spécial, il n'en existe, que nous sachions, aucun exemple. Le nom de Baal ne se lit sur aucune inscription phénicienne comme celui d'une divinité particulière, et ce fait serait décisif, alors même qu'une dernière preuve qu'on allègue serait fondée. Elle est tirée du grand nombre de noms propres de personnes dans la composition desquels entre Baal, comme si les noms génériques *théos* en grec, *deus* en latin, *déva* en sanscrit, *bagha* en persan, n'étaient pas absolument dans le même cas. Baal, seigneur, principalement dans le sens d'époux, est un titre d'honneur que les Phéniciens donnèrent à leurs principaux dieux mâles. Uni à des noms de villes, il a le sens de seigneur ou dieu protecteur de la cité, et s'emploie comme le mot Neben égyptien, par exemple Neb-Sesennou, surnom de Thot et signifiant le seigneur de la ville d'Ashmounaïn et d'autres qu'on pourrait citer. Il doit se traduire par seigneur ou dieu protecteur de Sidon, de Tyr, de Tarse ou de toute autre ville au nom de laquelle on le trouve joint. Peut-être ne donnait-on ce titre qu'à une catégorie spéciale de dieux. Du moins ne le trouve-t-on jamais joint au nom de quelques-uns des dieux principaux, par exemple à celui d'Eshmoun. Le même fait, dont nous ignorons la cause, se reproduit en Mésopotamie. Une certaine classe d'êtres divins y portent le titre de Bel, nom qui ne se rencontre jamais sur les monuments assyriens et babyloniens sans être

accompagné d'un nom spécial de dieu [1], tandis qu'il est des dieux à qui il n'est jamais donné. Il en est de même des Asoura's chez les Indous, des Bagha's et Yazata's chez les Perses, des Theoi ou Daimones chez les Grecs, des Ases et des Vanes chez les Germains : tous ces noms désignent des classes déterminées de dieux. On ne peut cependant encore dire avec certitude quels dieux en Phénicie et dans le pays de Canaan appartenaient, quels n'appartenaient pas à la classe des Baals. Peut-être ce nom ne s'appliquait-il qu'aux dieux célestes, se manifestant dans la lumière, en opposition avec les dieux chthoniens et autres, tant dieux du soleil que du feu, des planètes ou du vent [2]. Eshmoun, le plus souvent présenté comme un dieu caché, ne pouvait donc être désigné sous ce nom. Nous ne pouvons cependant faire sur ce point que des suppositions. Plus tard, lorsque du polythéisme en décomposition se dégagea un certain monothéisme, le nom de Baal fut quelquefois employé pour désigner le dieu unique, comme El. C'est ainsi que Zarathustra attribua exclusivement le nom d'Ahoura à son Dieu suprême, Ahoura Mazda, l'Ahoura, l'Être, ou plutôt le Seigneur, qui sait toutes choses.

Il en est de Mélek, Molek, comme de Baal. Il est toujours aussi employé au singulier dans l'Ancien Testament, avec l'article [3], et on ne le trouve dans les inscriptions phéniciennes

[1]) On pourrait alléguer que l'Ancien Testament emploie Bel comme le nom d'un dieu particulier sans même le faire précéder de l'article. Mais c'est là plutôt une apparence qu'une réalité. Si on lit (Es. XLVI, 1) : « Bel s'incline, Nebo est renversé, » il faut noter que Bel et Nebo sont une seule et même divinité. Le prophète a certainement séparé les deux noms parce qu'il a pris par erreur Bel pour un dieu distinct. De même Jérémie L, 2 : « Bel est humilié, Merodach est anéanti. » Merodach ou Maroudouk n'est autre que Bel. Au ch. LIV, 44, le prophète parle du Bel de Babylone, c'est-à-dire de la dualité Bel-Maroudouk et Bel-Nabou. Mais il ne faut pas oublier qu'ici ce sont des prophètes israélites et monothéistes qui parlent, et que les Babyloniens, bien qu'ils désignassent sous le nom de Bel une classe de dieux, comme les Perses le faisaient par Ahoura, disaient quelquefois simplement Bel pour le Bel suprême, de même que les Perses employaient quelquefois le nom d'Ahoura.

[2]) Bien que Baal Pe'or fût un dieu de montagne, il ne fait pas exception à cette règle. C'était un dieu phallique, et la montagne était regardée comme le phallus du dieu du ciel qui sur ce point s'unissait à la terre pour la féconder.

[3]) Levy, *Phœnizische Studien*, III, 39.

qu'uni à un nom particulier de divinité. Il n'était pas non plus donné indistinctement à tous les dieux, mais seulement à une certaine catégorie de dieux, aux rois parmi les dieux. Le dieu Moloch n'existe que dans l'imagination des savants. Milkom, nom donné par les Israélites au dieu des Ammonites, signifie *leur roi*, et n'était peut-être qu'une altération dont on comprend facilement le motif, de Milkon, notre roi, nom qu'on lit dans quelques inscriptions puniques. Peut-être aussi faut-il lire Malkâm, le roi du peuple, en opposition avec Melqart, le roi de la ville, le dieu protecteur de Tyr, dont le dieu des Ammonites aurait été regardé comme le rival. Son nom propre était vraisemblablement Amman ou Ammon[1], nom qui, comme celui d'Asour, aurait été commun au dieu national et à la nation. Il y a lieu de croire que les Ammonites adoraient aussi Kamosh, le dieu des Moabites. Ainsi s'appelle dans l'Ancien Testament le Mélek de Moab. Ninip, celui des Assyriens, quoique ceux-ci ne le nomment jamais *Malik*, qui en assyrien ne signifie que prince, mais bien quelquefois *Sar*, c'est-à-dire roi. Le nom de Melchiçédek montre que Çédeq, le juste, un rival cananéen du dieu égyptien Ptah, le seigneur de la justice, appartenait aussi à la classe des Méleks, ou des rois du ciel. Il n'était autre, sans doute, qu'El Élyon, le Dieu Très-Haut. Il s'appelait aussi Adoni-çédeq, portant par conséquent le titre d'Adôn ou seigneur. Les Méleks faisaient tous partie de la classe des Baalim, et quelques-uns seulement de ces derniers, les plus élevés, formaient celle des Méleks. De même en Égypte, tous les dieux d'un certain rang portaient le titre de Nebs ou seigneurs, et quelques-uns seuls, les plus vénérés, celui de Souten Nouterou « roi des dieux. » Nous ne nous étonnerons pas de voir ces titres donnés seulement aux dieux du pur feu céleste ; ce furent les dernières et les plus hautes conceptions du culte de la nature; ils méritaient de porter le titre de

[1]) Le roi des Ammonites, appelé Abdoumélik sur les monuments assyriens, est appelé ailleurs Abd-hammon. Talbot, *Gloss.* n° 80. Si Juges XI, 24 ne repose pas sur une erreur, les Ammonites donnaient également à leur Melek le nom de Kamosh, comme les Moabites.

rois du monde des dieux, ou, ce qui revient au même, de rois du ciel.

Le titre d'Adôn est synonyme de celui de Baal, et était d'un emploi encore plus répandu, soit dans le nord, soit dans le sud de la Phénicie, en Syrie et parmi les Cananéens de la Palestine [1]. Les Yahvistes les plus stricts n'hésitèrent même pas à le donner à leur seul Dieu, tandis que jamais ils ne lui donnèrent celui de Baal [2]. Appliqué à Yahveh, il s'employait au pluriel avec ou sans article, avec ou sans le complément « de toute la terre, » et avec le verbe et le nom propre (Yahveh) au singulier. Ce pluriel, dont on trouve un autre exemple dans l'emploi du mot Elohim, et plus particulièrement dans la forme Adoné Adonîm, seigneur ou plutôt seigneurs des seigneurs, suffirait, au besoin, à attester qu'Adôn n'était pas le nom d'un dieu particulier, et que le dieu de Byblos, nommé par les Grecs Adonis, devait porter un autre nom. Sur les monuments phéniciens le titre d'Adôn, le plus souvent joint à celui de Baal, est donné à différentes divinités.

Le nom de Dieu le plus répandu chez tous les Sémites était El (él). L'usage en répond complètement à celui de « Dieu, » mais son sens propre est « le Fort. » Nous l'avons trouvé sous la forme Il et Ilou à Babylone ; il entrait dans la composition du

1) Qu'on songe, par exemple, aux princes cananéens Adoni-Bezeq (Jug. I, 5) et Adoni-Çedeq (Jos. X, 1). Ces deux noms correspondent parfaitement par leur composition à celui du fils de David Adoniyahou (Adoniyah), et comme celui-ci signifie le seigneur Yahveh, ou Yahveh (est) mon seigneur, ils signifient probablement le seigneur Bezeq et le seigneur Çedeq. Bezeq était vraisemblablement un dieu de la foudre et du soleil. Nous avons déjà caractérisé Çedeq, le Sydyk des fragments de Sanchoniathon, comme un dieu analogue à Ptah. Il figure comme nom propre de personne (et les noms des dieux furent souvent dans les temps postérieurs employés comme noms propres, sans aucune addition) dans une inscription néophénicienne, et dans une inscription découverte à Soulcis. Levy, *Phœn. St.*, II, 63 et 90.

2) Je parle ici des Yahvistes rigoureux. Des noms tels que Baalyah et Yehobaal montrent que des Yahvistes moins orthodoxes ne craignent pas de donner à leur dieu le nom de Baal. Comme M. Kuenen l'a fait remarquer avec raison (*De Godsdienst van Israel*, tome I, p. 401 et ss.), il ne résulte nullement encore de là que, lorsqu'on parlait des Baals, on y comprît aussi Yahveh. Lorsque Yahveh eut cessé d'être un dieu de la nature pour devenir un dieu spirituel, élevé au-dessus de la nature, on ne put lui donner le nom de Baal, bien que, antérieurement, il y eût certainement droit, en tant que dieu du ciel.

nom de cette ville, Bab-Ilou, la porte de Dieu. Il était employé même en Assyrie, mais il était surtout répandu dans l'Yémen, la Syrie, le pays de Canaan, l'Arabie et la Phénicie septentrionale [1]. Dans la Phénicie méridionale il fut vraisemblablement remplacé par Baal, mais la trace semble en exister dans le nom générique pluriel des dieux, Alonim [2]. Il n'y a pas une seule preuve, que El ou Il ait jamais été le nom d'une divinité particulière. Lorsqu'un certain monothéisme commença à se faire jour, le nom d'El put être de préférence attribué au plus élevé des dieux ou au Dieu unique, mais il ne fut jamais ni le nom d'un dieu particulier, ni celui d'une classe de dieux. Si Baal répond à l'égyptien Neb, Mélek à Souten noutérou, El correspond, sinon par son sens propre, du moins par son emploi à Nouter, Dieu. On trouve une seule fois dans Sanchoniathon, le nom Eloah, si fréquent chez les Israélites, dans la forme plurielle Elohim, et qui semble être d'origine araméenne. Les compagnons d'El-Kro-

[1]) La quantité de noms propres dans la composition desquels entre El, et que M. Levy a relevés sur des sceaux araméens, trouvés en Assyrie, est un fait digne de remarque. Levy, *Ph. St.* II, 29, 31, 32, etc. — On sait dans combien de noms de rois syriens et israélites et d'autres personnes des mêmes nationalités le même mot se rencontre. De Vogüé l'a signalé sur les monuments nabatéens, *Insc. Sém.*, passage déjà cité.

[2]) M. Schlottmann (*Eshmunazar*, p. 116) dérive le pluriel Alonîm du singulier Elon, et pense que ce dernier est une forme intensive de El, comme Sabbathôn, le grand sabbat, de sabbat. Il repousse avec raison l'opinion d'Ewald, qu'Alonîm ne serait qu'une autre prononciation d'Adonîm. Cette forme intensive des noms des dieux n'était, au reste, pas rare dans le sud du pays de Canaan : par exemple Shimshôn (de *Shemesh*, le soleil), Dagon (de *dag*, grains, par conséquent le fertile, ou bien de *dag*, poisson). La forme El paraît avoir été peu usitée ou complètement inusitée dans le sud de la Phénicie. On trouve aussi dans le nord des noms composés avec Baal, comme Sibeit-Baal (?) à Byblos et Matanbaal à Arrad, tous deux sur des monuments assyriens. Je ne crois pourtant pas qu'on trouve de noms dans la composition desquels entre El dans aucune inscription sidonienne, provenant de Sidon, de Tyr ou de Carthage. Haniel (Cit. III) se rencontre dans une inscription de Kition ; mais cette ville semble avoir été une colonie de Byblos. Il est très digne de remarque qu'à Laodicée, la ville la plus au sud sur la côte de la Phénicie, Hammon auquel est joint un nombre de fois indéfini le nom de Baal dans les inscriptions puniques, s'appelle El-Hammân (Levy, *Ph. St.*, III, 8 et ss.); preuve nouvelle que Baal n'était pas un nom particulier mais un nom commun, qui pouvait s'échanger avec El. Ainsi le dieu de l'alliance à Sichem s'appelle tantôt Baal-Berit, tantôt El-Berit, Juges VIII, 33; IX, 4, 46, et le fils de David, Baalyada, I Chr. XIV, 7, est appelé Elyada I Chr. III, 8, et II Sam. V, 16.

nos sont appelés Elohim. Ce nom n'a pas encore, que nous sachions, été rencontré sur les monuments phéniciens.

Il est plus difficile de constater s'il y a aussi des noms génériques de divinités féminines. Le doute ne semble pas permis en ce qui concerne le nom de Baaltis, Baalit, la Baal féminine, l'épouse ou la dame, comme est souvent sommairement nommée la déesse de Byblos. Ce nom, comme celui de Rabba, Roubat, la grande, était donné à toute une classe de déesses. La chose est moins claire en ce qui concerne les noms d'Astarté ou Ashtoret et d'Ashéra. Cependant, il ne paraît pas que ce fussent des noms de divinités particulières. Ils sont souvent employés au pluriel dans l'Ancien Testament. En particulier, la ville d'Ashtoret-Karnaim, où l'on adorait Astarté cornue, est aussi appelée Ashtarot, au pluriel. Ce pluriel ne saurait être assimilé à Elohim ou Baalim. En assyrien aussi on trouve mainte fois la mention d'Istarât, ou d'Astartés, ce qui n'est pas une preuve décisive, mais une analogie qui a sa valeur, parce qu'on ne rencontre dans aucune mythologie des noms particuliers employés de cette manière. Nous verrons que le nom d'Astarté était porté par deux divinités différentes et même opposées l'une à l'autre. Ashtoret, de même que Baal, Mélek, Adôn, se rencontre fréquemment sur les monuments phéniciens sans apposition, et par conséquent, dès le temps d'Eshmounazar, était déjà employé comme un nom propre. Soit comme vierge, soit comme déesse mère, elle est toujours une divinité du ciel, et, comme telle, opposée à Ashéra. Celle-ci, qu'on a souvent confondue avec elle, ne nous paraît pas avoir été proprement phénicienne, mais plutôt cananéenne. Ashéra était, selon toute vraisemblance, un nom générique pour désigner les déesses telluriennes comme épouses des dieux du ciel, ou simplement une forme féminine d'Asher, qui était un dieu bienfaisant et bénissant. Les noms spéciaux de ces divinités doivent avoir été Ribqa (Rébecca), la nourricière; Léa, la terre labourée; Hanna (la sœur de Didon), la gracieuse, la bénissante; Tamar, le côté féminin de Baal-Tamar; peut-être aussi Naama, l'aimable, etc. Tanit,

Dido-Elissa. Atergatis ou Derkéto appartiennent au groupe des Astartés, ou, si Ashtoret est vraiment un nom propre, à ses surnoms, comme la Méléket du ciel, Sara.

Quoi qu'il faille penser d'Astarté, les vues traditionnelles sur la religion des Phéniciens, renforcées dans les derniers temps par l'autorité d'un savant des plus éminents, Movers, doivent être soumises à une revision générale et profondément modifiées. Le monothéisme n'y apparaît pas au commencement en germe, mais à la fin comme dernier terme de son évolution, qu'elle n'eut pas la force d'achever. Ni Baal, ni Mélek, ni Adôn ne furent originellement des noms du dieu suprême, ni ne devinrent plus tard des dieux spéciaux auxquels on aurait adjoint Baalit, Méléket ou Ashéra. Ce furent des noms généraux désignant les dieux d'une certaine catégorie. L'emploi du titre d'Adôn était général parmi les Sémites cis-euphratiques. Ceux de Baal et de Baalit furent particulièrement employés dans le pays de Canaan et le sud de la Phénicie, cependant ils n'étaient pas inusités dans le nord, et Bel, Bélit, qui n'en sont que d'autres formes, se retrouvent en Assyrie et à Babylone. Il est probable, néanmoins, que cette désignation est originaire de la Mésopotamie méridionale, d'où elle passa dans le nord, tandis que la conception du dieu du feu, Mélek, le roi des dieux, prit naissance dans le nord et, de là, se répandit dans le sud. Il est commun à toute la race : Ashéra ne se rencontre qu'en Canaan. La formation de ces noms qui expriment la divinité au sens abstrait a partout été le premier pas vers le monothéisme, et lorsque l'idée monothéiste commença à se développer chez les Mésopotamiens, on choisit de préférence pour désigner le dieu le plus élevé ou le dieu unique un de ces noms qui, par leur largeur, ne rappelaient spécialement aucune divinité particulière. Il n'y eut que les Israélites, chez qui le culte de Yahveh, le dieu national, avait atteint une pureté sans exemple dans l'antiquité, qui, peu à peu, apprirent à voir en lui le seul et vrai Dieu. Mais ils le nommèrent aussi simplement El, ou bien remplacèrent Yahveh par le pluriel Elohim, nom qui n'est pas, comme on l'a cru, une

désignation du vrai Dieu plus ancienne que Yahveh, mais, au contraire, n'a reçu ce sens que plus tard.

III

LA RELIGION DE GÉBAL OU BYBLOS.

Le printemps est dans la Palestine et dans la Syrie l'époque des prémices de la moisson et des troupeaux. Lorsque cette saison charmante tirait vers sa fin, que déjà commençaient à se faire sentir les chaleurs accablantes de l'été, il se célébrait, à Gebal (Byblos), une fête d'un sombre caractère. C'était une fête funèbre. Des lamentations, des chants plaintifs résonnaient dans les rues et les temples, accompagnés des sons aigus de la flûte de deuil. Des femmes, les cheveux épars, d'autres rasées, d'autres se meurtrissant la poitrine, toutes les habits déchirés et donnant tous les signes d'une violente consternation, des Galles (espèce de prêtres), eunuques habillés en femmes, erraient dans les rues comme cherchant quelqu'un, ou se tenaient dans les temples, assis en cercle autour d'un catafalque. Sur ce catafalque, un sarcophage destiné à recevoir le corps, une statue en bois peint qu'on cachait d'abord, puis qu'on cherchait et qu'on finissait par trouver et qu'on couchait dans le cercueil. La blessure qui avait causé la mort était visible, béante. A côté du cadavre était l'image de son meurtrier, le sanglier qui à la chasse l'avait mortellement blessé. Le dieu était pleuré pendant plusieurs jours avec toutes les marques de la plus vive douleur; puis on offrait les sacrifices funéraires et l'on inhumait le corps. On exposait au soleil des vases nommés jardins d'Adonis, où l'on avait planté des rejetons verdoyants, qui ne tardaient pas à être desséchés par les rayons brûlants du soleil. C'était un symbole de la vie du jeune dieu moissonnée dans sa fleur, et, d'une manière plus générale, de la brièveté de toute existence. C'était, disait-on, un beau et brillant jeune homme, aimé de la déesse de

l'abondance et de l'amour, lequel, sur les sommets du Liban, avait été tué par le dieu avide de vengeance qu'on représentait sous les traits d'un sanglier. Les Grecs le nommaient Adonis, amant d'Aphrodite, et le représentaient comme victime de la jalousie d'Arès. Il était, en réalité, l'Adôn Adonim, le seigneur des seigneurs, le plus grand des dieux du pays de Canaan et d'une partie de la Syrie, dont le culte était célébré avec la plus grande pompe à Byblos.

Vers la fin de l'année, en automne (l'année commençait en octobre), la fête était renouvelée, mais avec une différence importante. Lorsque les pluies de l'arrière-saison, entraînant l'argile des rives des fleuves et des torrents, donnaient aux ondes une teinte rougeâtre, on y voyait l'annonce de la mort du dieu, dont le sang teignait ainsi les eaux. On célébrait de nouveau pendant sept jours la fête funèbre, mais le huitième le deuil et les pleurs faisaient place à une joie désordonnée. C'est qu'on disait que le dieu était ressuscité et monté au ciel. A la continence des jours précédents succédait une licence sans frein. Les femmes qui avaient refusé de se consacrer en coupant leur chevelure étaient livrées aux étrangers; les vierges devaient faire le sacrifice de leur honneur au dieu, et le prix de la prostitution sacrée était versé dans le trésor du temple. Comme dans toutes les anciennes religions, le dogme et le culte, la mythologie et les cérémonies, se tenaient ici étroitement. Dans l'antiquité, les solennités religieuses étaient du dogme en action, la représentation de ce qu'on croyait être arrivé aux dieux. Dans cette fête, les femmes remplissaient le rôle de la déesse et devaient comme elle chercher l'amant perdu, comme elle le pleurer mort, comme elle se réunir avec lui après sa résurrection. Persuasion que ce sacrifice, si choquant pour notre sentiment moral raffiné, pouvait seul assurer aux adorateurs les dons de la déesse ; croyance à une action sympathique du rite, à une puissance magique pour amener la réunion du céleste couple, comme les sorciers des peuplades primitives imitent le bruit de l'orage pour provoquer la pluie; quel qu'ait pu être le sens primitif, peu à peu

perdu, de cette coutume, il est certain qu'on regardait la célébration de ces fêtes dans leur forme traditionnelle comme indispensable pour assurer la fécondité des champs, des troupeaux et des familles.

Ces fêtes n'étaient pas, d'ailleurs, exclusivement propres à la sainte Byblos. On les retrouve dans l'île de Chypre, en Syrie, dans le pays de Canaan et dans toute l'Asie occidentale. Les Israélites, après les avoir empruntées aux Cananéens, furent bien longtemps à s'en détacher. Au temps d'Ézéchiel, en Judée comme dans l'exil, on en retrouve encore les traces. Sans doute leur établissement correspondit à un degré de développement moral bien inférieur à celui où étaient parvenues les populations qui continuaient de les célébrer. Mais on sait quelle est la force de persistance de l'habitude et combien de siècles il faut pour faire disparaître les coutumes superstitieuses les moins en harmonie avec le progrès général des idées et des mœurs. En outre, il ne faut pas oublier que le dogme et le culte de la Syro-Phénicie témoignent d'un développement religieux bien supérieur à l'idée qu'ailleurs on se faisait du même couple divin et à la manière dont on le servait.

La religion de Byblos et de la Syro-Phénicie n'était plus déjà le simple culte de la nature des anciens temps; mais elle en était sortie, et elle y plongeait encore ses racines. Essayons de remonter à cette religion primitive et purement naturiste. La fameuse doctrine réservée, dont on recevait le secret lorsqu'on était initié à ces mystères, était l'expression symbolique de l'hymen du ciel et de la terre, les ancêtres de tout ce qui vit, de leur union et de leur séparation. Ce mythe fut d'abord représenté de la manière la plus grossière, la plus réaliste, plus tard épuré, humanisé, idéalisé par la poésie. Il conserva néanmoins des traces de sa première rudesse. L'action religieuse correspondant à ce dogme était la représentation de cette conception cosmogonique enfantine, le sacrement qui assurait aux fils des hommes les bienfaits résultant de l'union du ciel, père de tout ce qui est, et de la terre, la mère universelle. C'est la

première religion et la première mythologie des peuples agriculteurs. C'est ce que démontre une saine interprétation des mythes prêchés par les prophètes de Byblos, car il y en avait deux, correspondant aux deux fêtes, et qu'il faut soigneusement distinguer. L'un se rapporte au printemps, l'autre à l'automne. Dans le premier, le jeune dieu, à peine uni à son amante, est tué par Arès représenté sous la forme d'un sanglier : c'était le ciel riant du printemps tué — remplacé — par le ciel embrasé de l'été. Dans d'autres mythologies, par exemple dans celle des Perses, le sanglier était aussi la représentation des ardeurs brûlantes de l'été. Les Grecs assimilèrent à leur Arès les dieux du feu de la Mésopotamie, qui étaient des dieux guerriers. Le deuxième mythe représente la mutilation du dieu céleste, époux de la terre féconde, par son fils révolté Kronos, le dieu armé d'une faux, le dieu de la moisson mûre, le Saturne des Romains. L'avènement du règne de ce dieu, — la venue de cette saison, — marque l'atténuation des ardeurs de l'été. C'est ce que les anciens expliquaient naïvement sous l'image de la mutilation du père par le fils. Ce trait manque dans le mythe d'Adonis. Dans le mythe parallèle d'Attis, chez les peuples de l'Asie mineure, c'est le dieu qui se mutile lui-même, et l'on sait que ce trait était reproduit dans les fêtes, que les jeunes gens imitaient Attis et Adonis, comme les femmes reproduisaient l'acte de la déesse mère [1]. Il va de soi, bien que Sanchoniathon ne le dise pas expressément, que le dieu mourait à la suite de cette mutilation.

[1]) Ce que dit Firmicus, *De errore prof. relig.* 15, se rapporte également à ce détail « Statuisse etiam ut quicumque initiari vellet, secreta Veneris sibi dato, assem in manum meretricis nomine deæ daret. Quod secretum quale sit, omnes tacite intelligere debemus ; quia hoc ipsum, propter turpitudinem, manifestius explicare non possumus. » Et Arnobe, *Adversus Gentes* V, 212 : « Nec non et Cypriæ Veneris abstrusa illa initia prætermittimus — in quibus sumentes ea certas stipes inferunt ut meretrici et referunt phallos, propitii numinis signa datos. » Comp. aussi avec Clément d'Alexandrie, *Protrept.* 13 : ἐν ταῖς τελεταῖς ταύταις τῆς πελάγους κρατούσης ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις τῆς τέχνης τῆς μοιχικῆς ἐπιδίδονται, νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μυούμενοι, ὡς ἑταίρας ἐρασταί. Cette habitude n'était pas une pratique obscène, mais un acte mystique symbolique, ou plutôt sacramentel. Le φαλλὸς ἐπιδιδόμενος était un emblème de celui de la divinité, non seulement regardé comme le symbole de la force vivifiante de la nature qui devait bientôt renaître, mais certainement aussi porté comme une amulette qui assurait la fécondité.

Attis aussi se donnait la mort en se mutilant, et c'était précisément en automne que la joie et l'enthousiasme causés par la résurrection du dieu terminaient la fête.

Les Grecs appelaient la déesse de ces mystères, tantôt Aphrodité, tantôt Dioné, tandis qu'elle est souvent et expressément désignée sous le nom de Baaltis, c'est-à-dire Baalit, la forme, la manifestation féminine de Baal. Mais quelques noms qu'elle ait portés (à Babylone, par exemple, elle s'appelait Zarpanitou ou Mylitta, deux noms de la terre-mère), il est certain que toutes les fois qu'il est fait mention de Baalit sans apposition, il s'agit de la déesse de la terre et du monde souterrain. Il convient de la distinguer expressément d'Astarté de Sidon, et des déesses de même sorte, Atergatis et Anât. Quant au dieu appelé Adonis par les Grecs, il portait un grand nombre de noms. Quelques-uns sont empruntés au culte qui lui était rendu, comme Abobas et Giggras, qui tous les deux signifient lamentations, bien que leur sens primitif vint peut-être de la fiction mythologique qui faisait que les Phéniciens croyaient entendre dans le murmure du vent les plaintes du dieu du ciel, blessé et mourant. Les noms donnés à son père, Kinyras, Kinnôr, la harpe, avaient la même origine [1]. Mort, le dieu s'appelait Tammouz, nom exprimant la séparation d'avec sa compagne; on retrouve ce nom chez les Cananéens. On croit qu'il s'appelait encore Ao ou Yauas, c'est-à-dire Yahu, noms qui furent donnés à Dionysos, avec qui on l'identifie alors. Cependant j'ai de graves doutes à ce sujet [2].

[1]) Movers, pass. cit. 202-243. Preller, *Griech. Myth.*, I, 204. Son nom cypriote Kyris ou Kiris est-il en rapport avec *qara*, qui signifie *appeler*? Linos qui joue un rôle dans le mythe grec d'Adonis est regardé comme la personnification de la complainte Ai lanou « Malheur à nous! » que l'on répétait dans les fêtes d'Adonis. Movers, p. 244 et ss. En tant que dieu de la fécondité il était représenté dans l'île de Chypre comme πυγμαῖος ἀνὴρ χάλκεος, ἔχων αἰδοῖον μέγα Hesych. dans Movers, 226. Tous les dieux phéniciens ont en commun la forme de pygmées ou de patèques.

[2]) Movers, pas. cit., 545-555. Chwolsohn, *Ssabier*, II, 205. On sait que le premier voit Adonis dans le Yao de l'oracle de l'Apollon lumineux de Macrobe, et que, entre autres, Colenso et Land ont voulu en déduire l'origine cananéenne de Yahveh. Kuenen repousse l'authenticité et l'autorité de cet oracle, I. 399 et suiv. J'y reviendrai plus loin en ce qui concerne Yahveh. Quant à la mythologie qu'on y trouve, elle est parfaitement juste, du moins pour les temps postérieurs. Dans d'autres sources, Dionysos est nommé Ao et Yauas. C'est à juste

Il ne faut pas oublier qu'il y avait dans Adonis deux formes du dieu du ciel, le premier tué par le second, le second par le dieu de la moisson. Le dieu dont la mort et la résurrection étaient célébrées en automne était l'Adôn *Melqart* de Tyr, l'Hercule tyrien dont Hiram déplaça la fête, on ignore pour quels motifs, le grand dieu du feu, tout ensemble terrible et bienfaisant. La fête de Yahveh, nom expressément donné à la fête des Tabernacles, célébrée par les Israélites en automne, était dans un étroit rapport avec les fêtes célébrées à Byblos à la même époque, de même que Yahveh avait originairement le même caractère que Yahou et le Melqart de Tyr.

Mais la religion de la Syro-Phénicie s'était déjà élevée au-dessus du pur naturisme d'où elle était issue. A côté de l'adoration des forces et des phénomènes de la nature, il y avait déjà dans les plus anciennes religions le germe du culte des âmes des morts et des esprits de la nature. Ces deux cultes étaient réunis dans la religion de Byblos. Le dieu mort prend le nom de Tammouz, le séparé [1]; symbole non seulement de l'extinction et du réveil de la nature, mais encore du grand mystère de la vie, de la mort et de la résurrection. La signification morale avait, dans les derniers siècles, complètement effacé le sens naturiste, qui fut remis en honneur par les philosophes dits physiciens. Cela ressort, entre autres, des fêtes d'Adonis qu'on avait coutume de célébrer à la mort des jeunes gens remarquables par leurs talents, leurs vertus, ou objets d'une tendre affection. Des mystères étaient joints au culte de Byblos ; or, dans toute l'antiquité, les mystères ont toujours eu trait à l'immortalité. Enfin, ici comme partout où ces deux éléments d'abord simplement rapprochés se pénètrent et se confondent, on voit naître de

titre qu'il est appelé le dieu de l'automne, et pour ses adorateurs il était, avec raison, le plus élevé. Mais c'est une erreur que de voir, comme Macrobe et à sa suite Movers, dans Hadès, Zeus et Yao-Dionysos des dieux du soleil. En aucun cas, on ne saurait identifier Dionysos avec le dieu du printemps de Byblos.

[1]) Les assyriologues y voient une altération sémitique du nom accadien ou soumérien Doumouzou, c'est-à-dire : « fils de la vie » ou plutôt « le vrai fils » « le fils légitime. »

leur réunion un certain monothéisme, ou tout au moins un certain monarchisme. Le dieu mourant et ressuscitant semble à Byblos s'être élevé au-dessus de la nature et des autres êtres divins : c'est le dieu Très-Haut, El-Elyôn. Bien que sous une autre forme et sous un autre nom, il conserve ce caractère dans la théologie phénicienne. Il se peut qu'à l'origine il se soit appelé Baal-Ram, et que ce nom, comme celui d'Abram, ait été celui du ciel élevé. Déjà chez les Cananéens il s'y rattachait une idée morale. En Syrie, il s'appelait Hadad; c'est le nom du grand dieu national d'Aram, nom qui se retrouve dans celui de plusieurs rois de Syrie, comme Ben-Hadad et Hadad-ezer.

On rattache encore ordinairement à Byblos d'autres traditions analogues à celle d'Adonis. Sanchoniathon, ou plutôt Philon de Byblos, rapporte trois autres mythes, au fond identiques et ne différant que dans la forme, reproduisant l'idée du dieu mort et ressuscité. Ils concordent en ceci, que dans tous trois le dieu immolé est représenté comme offert en sacrifice par son père, El Kronos; par conséquent il n'est pas le dieu suprême. Dans l'un, le sacrifice est remplacé par la circoncision. Le fils s'appelle dans l'un Jéhoud, l'unique, dans l'autre Sadid (le puissant ?), dans le troisième Mout, la mort (ou peut-être le tué). La reproduction de ces trois récits met hors de doute, d'une part l'absence de sens critique et historique de Philon, de l'autre la scrupuleuse exactitude avec laquelle il a reproduit les vieilles chroniques. Il n'a osé ni omettre un de ses récits, ni les fondre tous les trois en un seul. Ils ne sauraient tous trois provenir de Byblos et, vraisemblablement, aucun n'en provient. Celui de Jéhoud, dans lequel la circoncision prend la place du sacrifice, doit provenir de la partie méridionale du pays de Canaan, où nous trouvons les traits essentiels de la même tradition dans la légende d'Abram. La supposition que cette version ne se trouvait pas dans l'œuvre originale de Sanchoniathon, et que c'est Philon qui l'a empruntée à la tradition juive, est dénuée de toute vraisemblance. Cet auteur a l'habitude de transformer le mythe en histoire : on ne saurait admettre qu'il ait fait un mythe d'un événe-

ment qu'il aurait trouvé déjà entré dans le domaine de l'histoire. Ce récit ne prouve nullement l'existence de l'usage de la circoncision chez les Phéniciens. Si elle a, dans le pays de Canaan comme antérieurement en Égypte, remplacé le sacrifice des enfants, elle n'avait aucune raison d'être en Phénicie où cette sorte de sacrifice ne cessa jamais d'être pratiquée. Le mythe du dieu qui tue son fils n'avait peut-être d'autre signification que de justifier par un exemple divin l'usage de consacrer et d'offrir les enfants au dieu du feu, comme celui de la création en six jours eut pour objet de consacrer par l'exemple même de Dieu le repos du septième jour. Ce mythe appartenait donc à un tout autre ordre que celui d'Adonis.

Le culte d'Adonis ou Tammouz fut très répandu en Asie dans l'antiquité. Nous avons vu qu'il était encore célébré à Jérusalem très peu de temps avant la captivité et que même il se continua dans l'exil. Ashéra, dont le culte fut si général et si persistant chez les Cananéens, ne diffère pas, au fond, de l'Aphrodite de Byblos. C'est la déesse de la terre, adorée principalement sous les arbres verts et dans les fraîches vallées, et dont le symbole était un pieu de bois, tandis que celui de la céleste Astarté de Sidon et de Tyr était une pierre brillante. L'Adonis de Byblos fut adoré dans l'île de Chypre, notamment à Amathonte ou Amathus, qui était une colonie des Phéniciens, — et les plus anciennes colonies établies dans l'île paraissent être parties de Byblos. L'Aphrodite d'Amathonte, sans doute identique à celle de Byblos, différait de celle de Paphos, et nous verrons que les cultes de ces deux sanctuaires, bien que tirant l'un et l'autre leur origine de la Phénicie, n'avaient ni le même caractère, ni la même source.

IV

LA RELIGION DE PAPHOS ET D'ASKELON.

Nous ne nous proposons pas de donner ici une description complète de toutes les religions de provenance cananéenne et syrienne. Il est cependant indispensable de dire quelques mots d'une religion qui fleurit surtout à Askelon et à Paphos. Également différente et également rapprochée de celle de Byblos et de celle de Tyr, elle semble former entre elles la transition. Hérodote rapporte que le temple de Paphos avait été construit sur le modèle de celui d'Askelon, et tout ce que nous savons du culte célébré dans le premier de ces sanctuaires atteste qu'il était à peu près identique à celui du deuxième, tandis qu'il différait sur des points importants de celui de Byblos. Si cette dernière ville envoya de bonne heure des colonies en Chypre, il ne semble pas qu'elle ait implanté sa religion à Paphos, mais plutôt, comme nous l'avons dit à la fin du chapitre précédent, à Amathus (Amathonte). A côté des prêtres Kinyrades, nom sans doute emprunté à Kinnor, le père de l'Adonis de Byblos, il y avait à Chypre des Tamyrades, vraisemblablement ainsi nommés d'après Baal-Tamar, le dieu de la partie méridionale de Canaan. Bien que la religion d'Askelon soit plus ancienne que celle de Paphos, nous parlerons d'abord de celle-ci, parce qu'il n'existe sur celle-là presque aucun renseignement, et que ce n'est guère que ce que nous savons du culte de la colonie qui jette quelques lumières sur celui de la mère patrie.

Aphrodite la céleste, la déesse de l'amour et de la beauté, des grâces et du bonheur, du mariage et de la fécondité, née de l'écume marine, sous les pas de laquelle éclosent les fleurs, est sans doute une divinité d'origine aryenne que les Grecs adoraient avant d'être établis en Hellade, mais qui a sa contre-partie dans une déesse cananéenne et phénicienne de la nature, et c'est

du mélange de ces deux déesses qu'est provenue l'Aphrodite que nous connaissons. Les Grecs, dont le sens exquis du beau l'orna de tous les dons de la plus riche et de la plus adorable poésie, reconnaissent eux-mêmes que son culte fut importé de Chypre à Cythère, et de là dans toute la Grèce. Le temple de Paphos était très célèbre par sa magnificence, ses mystères, son oracle. C'était une construction cyclopéenne formée de blocs énormes, preuve de sa haute antiquité. Il couronnait une colline rocheuse appelée Galgi, nom qui rappelle celui de Gilgal, un des sanctuaires des Israélites au temps des Juges. L'architecture n'en était pas grecque, mais du style que les Grecs nommaient phénicien. Le sanctuaire était petit. L'autel principal, sur lequel on prétend qu'il ne pleuvait jamais, était devant le temple. Il ne servait pas à des sacrifices sanglants, on y faisait seulement fumer l'encens. Cependant on immolait à la déesse des animaux mâles. Dans le sanctuaire, il n'y avait pas de statue, mais seulement une colonne de pierre, et non de bois comme les Ashéra du pays de Canaan. A l'entrée du temple s'élevaient deux colonnes semblables à celles de tous les temples de la Phénicie et du temple de Jérusalem, représentant celles sur lesquelles on croyait que reposait le monde, ce que les Grecs appelèrent des colonnes d'Héraclès. Entre le vestibule et l'adyton, il y avait deux chandeliers semblables à celui du temple de Jérusalem. Sur toutes les représentations du temple de Paphos on remarque des colombes. On sait que chez les Grecs, Aphrodite était représentée dans un char traîné par des colombes, ou quelquefois chevauchant sur un bouc, et que Sémiramis de Babylone, c'est-à-dire l'Ourania, la déesse du ciel élevé, au fond identique à l'Astarté de Paphos, avait été changée en colombe, c'est-à-dire qu'elle avait été représentée sous cette forme. Est-il besoin d'ajouter que le culte célébré à Paphos était aussi licencieux que celui de Byblos et de tous les sanctuaires où on adorait la déesse mère, connue comme divinité du ciel ou de la terre? Mais on n'y pratiquait pas le culte sanglant de Baal. Les sacrifices humains offerts à Amathonte et à Salamine étaient probablement d'origine sidonienne.

La déesse de Paphos était adorée sous deux formes différentes, comme déesse mère et comme déesse vierge et guerrière. Ces derniers attributs, qui plus tard en Grèce passèrent à Athéné, appartinrent quelquefois dans les temps reculés, même chez les Grecs, à Aphrodite. En Egypte, Anât, comme déesse mère, est opposée à Tanit, et comme guerrière, à la voluptueuse Qadesh ou Ken, divinités empruntées par les Égyptiens aux Sémites. Elle paraît donc tenir le milieu entre les déesses voluptueuses de l'abondance et les déesses vierges et sévères, entre les Ashéra et les Baalit d'une part, et de l'autre l'Astarté de Sidon ou la Tanit de Carthage, et correspondre assez exactement à Neith chez les Égyptiens. A ce titre, elle réunissait en elle deux natures opposées, tantôt féconde et dispensant la fécondité, tantôt chaste; elle représentait le ciel nocturne et diurne, Aphrodite ourania et Athéné. Elle faisait donc partie des plus anciennes divinités antérieures à l'époque sémitique, et qu'adoptèrent les Mésopotamiens alors que les Sémites, non plus que les Aryens, ne regardaient pas encore le ciel comme un dieu mâle. A proprement parler, elle ne personnifie pas le ciel lui-même, mais la force divine qu'il révèle. Sous les noms d'Atergartis, Derketo, elle était représentée sous la forme d'un poisson, symbole de la fécondité et surtout de la fécondité des eaux.

La religion d'Askelon était de même nature que celle de Paphos. Du moins la déesse qui y était l'objet de la principale vénération n'était autre que celle qu'on adorait dans le temple de Paphos, bien que nous trouvions à côté d'elle d'autres divinités inconnues dans l'île de Chypre. Le culte d'Atergatis, Tir'ata, Derketo — ce sont autant de formes du même nom — la grande déesse d'Askelon, était encore pratiqué dans d'autres localités. Elle avait entre autres à Hiérapolis en Syrie un de ses plus célèbres sanctuaires. On a donné différentes explications de son nom mais il n'y a pas le moindre doute à avoir sur son caractère : c'était la déesse du ciel mère. A Askelon, elle était adorée avec Oannès, représenté tantôt comme son époux, tantôt comme son fils. C'est le même que Dagon, le dieu bien connu de Gaza,

d'Ashdod, d'Ekron, de Dor, de Joppe. de toute la partie méridionale du pays de Canaan, le Hea-Salman des Babyloniens et des Assyriens, dont le nom, dans quelques inscriptions cunéiformes, alterne avec celui de Dagan. Il est ordinairement considéré comme le dieu national des Philistins, bien qu'eux-mêmes eussent certainement emprunté son culte aux anciens habitants du pays. Peut-être ne différait-il pas, au fond, de Marna, c'est-à-dire : « notre seigneur » comme les Philistins l'appelaient à Gaza. D'après Philon, il était le père de Tamyros, Baal-Tamar. Enfin, il y avait encore parmi les dieux d'Askelon un certain Esculape, portant un lion. Le dieu que les Grecs identifièrent avec leur Asklèpios est Eshmoun. Quelque étrange qu'il puisse d'abord paraître que ce dieu, si haut placé dans la vénération des Phéniciens proprement dits, ait été aussi adoré par les Cananéens méridionaux, il faut bien admettre au moins la possibilité du fait, puisqu'il y avait entre Beyrouth et Sidon un temple d'Asklèpios et que, dans ce sanctuaire, son culte était étroitement uni à celui de Tamar et du lion symbolique.

Tous ces dieux étaient des dieux de la nature féconde. Nous consacrerons un chapitre spécial à Eshmoun, l'un des principaux dieux de l'Asie occidentale. Il n'est pas douteux que Derketo, la déesse poisson, ne représentât d'une manière symbolique la puissance fécondante des eaux célestes. Le nom de Dagon est probablement un augmentatif de *dag*, poisson, comme Alon de El, Shimshon de Shémesh. On sait par la tradition des rabbins que Dagon était représenté sous la forme d'un poisson. Son union avec Atergatis confirme cette tradition. Philon traduit son nom par « dieu nourricier » et dit qu'il était le Jupiter de l'agriculture. Ces deux sens ne s'excluent nullement, les deux mots poisson et blé dérivent dans les langues sémitiques d'une même racine, qui signifie multiplier. Peut-être le nom primitif de Dagon provenait-il directement de cette racine et les deux autres sens ne représentent-ils que des faces particulières de son caractère général. Les Philistins peuvent en avoir fait le dieu de l'agriculture, le dieu de la fête du printemps, tandis que le rap-

port dans lequel il était avec Oannès, Anou de Babylone, l'a fait représenter sous la forme d'un poisson. Peut-être aussi Tamar, « le palmier, » nom que les Israélites ne donnaient qu'à des femmes, mais qui chez les Philistins était le nom d'un dieu mâle, était-il un dieu des fruits, un dieu de l'automne. Mais de lui on ne sait que fort peu de chose, et nous n'osons aller au delà de cette supposition.

Quoi qu'il en soit de bien des points douteux, deux faits ressortent avec évidence de ce que nous savons de science certaine. La religion la plus ancienne de la Syrie, de la Phénicie et de Canaan, que l'idée fondamentale en soit le mariage fécond du ciel et de la terre, ou l'action vivifiante, mystérieuse du feu dans les eaux de l'Océan céleste, fut la religion de peuples essentiellement agricoles, la glorification de la fécondité, de la puissance de vie de la nature, par conséquent un culte voluptueux, mais généralement humain. En second lieu, les principaux dieux de ce cycle portent tous les mêmes noms, ou du moins ont tous la même signification que ceux de Babylone. Les Philistins paraissent avoir adopté de très bonne heure la religion des habitants du pays qu'ils subjuguèrent ; elle se répandit d'abord aussi rapidement et devint promptement dominante parmi les Phéniciens, dont le culte national en conserva toujours d'importants éléments. Nous verrons bientôt que les Hébreux pratiquèrent d'abord la religion des Cananéens conquis, mais chez eux le sentiment religieux, purement national, épuré dans une évolution ascensionnelle et réformatrice, finit par prévaloir, et tous les éléments étrangers furent successivement éliminés de la religion d'Israël. Les deux religions de la Phénicie et d'Israël se sont d'abord développées sous l'influence plus humaine de la religion de Canaan, toutes deux ne se sont épanouies dans toute leur richesse que sur le sol de Canaan.

V

ESHMOUN ET LES CABIRES.

Le dieu qui, bien qu'appartenant lui aussi au système des anciennes divinités de Canaan, ou plutôt de Babylone, s'est le plus complètement naturalisé dans la religion des Phéniciens, est Eshmoun, avec son cortège de Cabires. Le culte des Cabires est malheureusement encore enveloppé d'une très grande obscurité. Très répandu même hors de la Phénicie, il fut adopté par les Grecs et par les Romains, et dans les derniers temps, à l'époque macédonienne pour les Grecs, sous les empereurs pour les Romains, il devint une espèce de mode. Il semble, dès lors, que les renseignements puisés dans les classiques doivent facilement combler les lacunes que peuvent présenter les documents d'origine phénicienne. Il n'en est rien malheureusement. Tout ce que les auteurs grecs et latins nous rapportent sur le culte rendu aux Cabires à Lemnos, à Samothrace, à Imbros et dans d'autres îles, à Thèbes, en Asie Mineure et ailleurs, est si confus que le champ des suppositions en reçoit plus d'extension et fournit une plus riche moisson que celui de l'histoire. Le mystère entourait le culte des Cabires et couvrait en particulier leurs noms. Ce culte subit, d'ailleurs, de telles altérations pour s'harmoniser avec l'ensemble de la religion des Grecs, qu'alors même que nous serions mieux renseignés que nous ne le sommes sur les mystères de Samothrace et des autres centres du Cabirisme postérieur, cela ne nous apprendrait pas grand chose sur le culte des Cabires en Phénicie.

Rien n'est plus facile que de remonter à la signification primitive de ces dieux. Leurs noms attributifs, les forgerons, les formateurs, les grands, les puissants, l'indiquent clairement. Quant à leurs noms propres, on ne les rencontre nulle part : ils

faisaient partie des mystères et on avait grand soin de ne pas les prononcer[1]. Les Cabires furent les plus grands des dieux du panthéon phénicien, la classe la plus élevée, celle des formateurs de l'univers, des architectes du monde, des créateurs. Philon, en leur attribuant l'invention de la navigation et de la médecine, ne fait qu'obéir à ses instincts evhéméristes, et rien ne serait moins exact que de borner leur rôle, sur son autorité, à celle de protecteurs de la navigation et de la médecine. Il se peut que notre brave Gibletain n'ait eu d'autre motif de cette belle invention que la présence de leurs statues à la proue des vaisseaux et les prières adressées à leur chef, Eshmoun, pour la guérison des malades. Peut-être aussi possédèrent-ils anciennement ces attributions, mais, en tout cas, elles furent des plus secondaires. Ptah portait en Égypte le nom de seigneur ou de maître de l'aune : Philon n'eût pas manqué d'en faire l'inventeur de la géométrie, comme de Ninip, le protecteur des remparts en Assyrie, l'inventeur de l'art de fortifier les places. Les grands architectes, ou plutôt forgerons de l'univers dans le panthéon phénicien, purent être invoqués comme les patrons des constructions navales; les premiers principes de la vie, comme protecteurs de la vie humaine et patrons de la médecine.

Ils étaient au nombre de sept et s'appelaient les fils de Sydyk, de Çédeq, le juste, peut-être le même que les Égyptiens nommèrent Soutech et identifièrent avec leur dieu national Set. Ce n'était pas là un mythe populaire, mais un de ceux qui doivent leur origine à la spéculation. Le plus élevé des dieux, en tant que le juste ou la justice, est le père de ceux qui ont établi, ordonné l'univers, le lien qui les réunit, l'unité dans laquelle ils se confondent. C'est ainsi qu'en Égypte Ptah, le seigneur de la justice, le Çédeq égyptien, était, à ce titre, considéré comme le

[1] Les noms des Cabires vénérés par les Grecs à Samothrace : Axieros, Axiokersos et Axiokersa, dont le véritable sens nous échappe et dont on a donné plusieurs explications, n'ont nullement un caractère phénicien ou sémitique. *P'um*, *Pugm*, d'où pygmées, signifie forgeron (martel). Patèques, de *patakhu*, formateurs, Cabires (*Kebirim*), les puissants.

père des Patèques. Le nombre sept, qui se retrouve dans toutes les mythologies mésopotamiennes, répond aux sept planètes, y compris le soleil et la lune, qui sont considérées comme la manifestation des dieux créateurs et qui, avec un huitième dieu plus élevé, Thot en Égypte, Eshmoun en Phénicie, forment l'harmonie de l'univers. Chaque planète a sa sphère ou son ciel, et ces sept sphères n'ont au-dessus d'elles que la sphère du Dieu suprême et invisible. Les temples en forme de tours à sept étages, comme ceux de Babylone et d'Ecbatane, étaient la représentation symbolique de cette hiérarchie céleste, qui elle-même était le système ou le cadre théologique d'après lequel chaque peuple établissait la hiérarchie de ses dieux principaux, se manifestant dans les corps célestes.

Aux Cabires était toujours associé Eshmoun, que les Grecs appelaient Asklépios au serpent ou au lion. Ses principaux temples étaient à Askelon, à Beyrouth, à Sidon et à moitié chemin entre ces deux dernières villes. A Carthage, son temple couronnait le faîte de la Byrsa ou de l'acropole. D'après l'inscription de son sarcophage, le roi Eshmounazar lui construisit un nouveau temple à Sidon. Si le culte des Cabires était la forme syro-cananéenne d'un culte fort répandu dans tout l'ouest de l'Asie, Eshmoun était le nom phénicien d'un dieu qui, sous d'autres noms, se retrouve à Babylone, en Égypte et ailleurs, le dieu invisible de la plus haute sphère des cieux, le dieu du feu cosmique caché dans les eaux de l'Océan céleste, dont l'autel s'élevait sur la plateforme des tours à sept étages ou sur la cime des hautes montagnes. C'est pour cela qu'il se nommait Eshmoun, le huitième, ce qui, dans le système théologique que nous venons d'esquisser, est synonyme du Dieu suprême. Les anciens connaissaient déjà cette explication de son nom. Une autre interprétation également rapportée par eux, la chaleur vitale, repose sur une confusion, bien qu'au fond elle répondît aussi complètement à son essence. Il se peut que le dieu Ashima des Hamathéens, ordinairement représenté sous la forme d'un bouc, comme symbole du feu et de la force vitale, ait été en rapport

avec Eshmoun, mais uniquement comme sa manifestation visible. Son nom ordinaire chez les Phéniciens fut bien Eshmoun, et non Ashima. Il n'a de commun avec le dieu Thot des Égyptiens que d'être comme lui à la tête des sept créateurs du monde et de porter le nom de *huitième*. Mais, bien que tous deux fussent aussi les dieux des belles-lettres et de l'histoire, ils diffèrent, du reste, complètement. C'est dans le temple d'Eshmoun qu'à Carthage on conservait les archives de l'Etat. Le seul trait commun qu'il ait avec Asklépios, avec lequel le confondirent les Grecs, c'est qu'on espérait recouvrer la santé en visitant ses temples, et que les malades consultaient son oracle. Le don de guérir était attribué à plusieurs dieux, et rien de plus naturel que de considérer le dieu de la chaleur vitale, le suprême créateur du monde, comme le possédant au plus haut degré.

Les lions ou les serpents qu'il portait sont les symboles bien connus du feu. On sait que le dieu du feu en Assyrie était représenté par une image colossale portant un lion sous son bras. Mais le caractère propre d'Eshmoun ressort mieux que de toute autre chose d'un mythe rapporté par Damascius.

Le plus beau des dieux, un adolescent au port et au visage charmants, fut aimé par Astronoé (Ashtoret Naama, la déesse de l'amour, la céleste Aphrodite). Il ne répondit pas à sa passion, et comme un jour elle le poursuivait à la chasse et qu'il ne pouvait lui échapper, il se mutila d'un coup de hache et mourut de sa blessure. La déesse, avec l'aide de Pæan (la parole magique personnifiée), le rappela à la vie et il fut reçu au rang des dieux.

Le sens général de ce mythe est suffisamment clair, bien que toutes les parties ne s'en laissent pas complètement expliquer. Il représente, comme tant d'autres que nous avons déjà rencontrés, la mort et la résurrection de la force fécondante de la nature, du feu céleste qui meurt en hiver et revit au printemps. C'est encore, sous une forme différente, le même mythe que celui de Byblos. Il semble qu'il ait été à l'origine plutôt un mythe du tonnerre que du soleil. D'ailleurs, ces deux sortes de mythe se

mêlent et se confondent souvent. La principale différence est l'absence de la divinité ennemie, du meurtrier, par conséquent du contraste entre le dieu bienfaisant et le dieu malfaisant, entre le feu vivifiant et le feu dévorant. C'est le beau jeune homme qui, poursuivi par la déesse, fuit et, ne pouvant échapper, se donne lui-même la mort pour se soustraire à ses embrassements. Le mythe est réduit à sa plus grande simplicité. La déesse des eaux célestes, qui ne peut devenir mère que par son union avec le dieu du feu, le perd à l'automne, le pleure l'hiver et le retrouve au printemps.

Ce mythe se rencontre ailleurs dans la même forme, notamment en Asie Mineure. Seulement, le dieu principal s'y nomme Atys ou Attis. Atys ou Kotys est aussi le nom de ses prêtres, de ceux qui, à l'exemple de leur divinité, se sont mutilés.

En fait, il ne diffère pas de la divinité phrygienne, et il est parfaitement légitime d'expliquer le mythe phénicien par le mythe phrygien.

Les mythes du feu céleste et de la vie universelle sont, avec ceux du breuvage qui communique l'immortalité, et du vent, considérés comme la respiration ou l'âme du ciel, les plus élevés des religions de la nature. Ils sont le point de départ de la transition du naturalisme au supranaturalisme : l'adoration s'élève des choses visibles aux choses invisibles. Le mythe d'Eshmoun rentre dans cette catégorie et ne peut avoir pris naissance que chez un peuple agricole. Mais, après l'avoir adopté, les Phéniciens lui firent subir quelques modifications. Surtout dans les villes adonnées au commerce, à l'industrie et à la navigation, le dieu cananéen ne pouvait manquer d'être adapté à la principale occupation de ses nouveaux adorateurs. Eshmoun, le Dieu suprême, l'invisible, trônant au-dessus des dieux visibles, le principe de toute vie, le dieu de la santé et de la guérison, y fut naturellement uni aux dieux du feu céleste, aux Cabires, et devint le protecteur de l'industrie et de la navigation, par suite du commerce, et en outre le dieu de la science et des lettres. Mais son culte ne changea pas. Les rites sont plus

persistants que les idées religieuses. Quelques modifications qu'eût éprouvées l'idée qu'on s'en faisait, les Galles continuèrent à se mutiler pour obtenir de lui la perpétuité de la vie et de la force vitale.

VI

LES DIEUX PLUS SÉVÈRES DE TYR ET DE SIDON.

Les dieux dont nous avons parlé jusqu'à présent paraissent avoir été indigènes dans l'Asie occidentale et en particulier dans le pays de Canaan, peut-être avant l'établissement des Phéniciens, que les Hébreux appelaient Sidoniens. Ils les adoptèrent et se bornèrent à en modifier plus ou moins le caractère, comme nous venons de le voir pour Eshmoun. La religion de Tyr et de Sidon conserva jusqu'aux derniers temps de son existence des éléments empruntés aux cultes licencieux des Cananéens. Ainsi à Carthage, du moins après sa reconstruction sous Auguste, à côté de Didon, la vierge sévère, on adorait sa sœur, la voluptueuse Hanna [1]. Mais on peut dire que l'élément le plus rigide, vraisemblablement d'origine purement phénicienne, l'emportait. Malheureusement, les renseignements font presque complètement défaut pour une étude un peu approfondie de cette religion. Les inscriptions nous fournissent bien quantité de noms de dieux, et mainte preuve que quelques-uns d'entre eux étaient les principaux du pays, mais ne nous apprennent que fort peu de chose sur leur nature et leur signification. Ce que contiennent les auteurs classiques sur la religion de Tyr et de Sidon est en partie peu digne de foi, en partie obscur et confus. On ne peut accepter qu'avec les plus grandes réserves le sys-

[1]) Plusieurs savants, entre autres Bosworth Smith, croient que ce genre de culte ne fut introduit qu'après la construction de la nouvelle Carthage sous Auguste, où l'on voulut rétablir aussi l'ancienne religion locale, mais en allant en chercher le modèle à Tyr. On s'appuie là-dessus pour penser que lors de l'émigration qui fonda Carthage, le culte phénicien à Tyr n'était pas encore associé aux cultes impudiques de Canaan.

tème que Movers a tiré de ces insuffisantes données, à l'aide d'hypothèses hardies et très ingénieuses, mais rien moins que certaines, et d'étymologies bien souvent contestables. Mieux vaut encore s'exposer au reproche de pauvreté, que de se risquer dans le champ des suppositions hasardées. Sur aucun sujet, il n'est plus prudent et plus opportun d'attendre le résultat de nouvelles découvertes. Avec les matériaux qu'on possède pour le moment, on ne peut ni retracer le développement historique de la religion des Phéniciens, ni même en reconnaître et en classer avec une méthode sûre et rigoureuse les divers éléments, dire avec certitude ce qui doit être rapporté à tel centre ou à telle époque. Tout ce que nous pouvons nous flatter d'entreprendre avec quelques chances de succès, c'est de tracer une fruste esquisse du caractère des doctrines et du culte dont Sidon fut le berceau.

Ce caractère est en parfaite harmonie avec celui du peuple lui-même. Le principal dieu des Phéniciens fut à l'origine un dieu de la nature, mais ne tarda pas à devenir un dieu de la civilisation. Les Grecs mêmes ont conservé le souvenir de ses lointaines expéditions et de ses exploits, particulièrement sur mer, pour répandre la civilisation phénicienne. Il est le promoteur de l'envoi des colonies et des guerres entreprises dans ce but. Il est l'inventeur de la navigation et de la pourpre, le fondateur et le premier roi des cités. A Tyr, il occupait le premier rang, sinon dans le panthéon officiel, du moins dans la vénération populaire. Il portait le nom de Baal-Çor, le seigneur de Tyr. Il est d'ailleurs aussi nommé Baal-Çidôn, le Seigneur de Sidon. Dans la première de ces villes et à Carthage, il est Melqart, le roi de la cité. Comme Eshmoun, c'est un dieu du feu, non toutefois le dieu du feu immanent et caché, mais du feu se manifestant dans la nature et dans le monde. L'opinion commune, qui en fait un dieu du soleil, n'est pas complètement dénuée de fondement ; néanmoins, il n'était pas, à proprement parler, le soleil, comme le Shèmesh des Cananéens, adoré aussi par les Phéniciens, l'antique Samas des Assyriens et des Babyloniens, ou

comme l'Hélios des Grecs, mais plutôt le dieu de la chaleur, principe de la vie et de la mort qui se manifeste et agit dans le soleil. Les Grecs ont donc eu raison de le confondre avec leur Héraclès, qui, comme lui, répand les bienfaits de la civilisation dans le monde et qui sort victorieux de tous les combats, mais qui avant tout est le dieu ou le héros renommé pour sa force irrésistible. Son nom propre était Baal-Hammân, plus tard, par abréviation, Amman, Amon, Mon, le seigneur de la chaleur, de la flamme, ou plutôt le seigneur flamme, nom qui lui est donné dans nombre d'inscriptions tant de Carthage que de la mère patrie. A lui étaient consacrées les deux colonnes si répandues en Phénicie et dans le pays de Canaan, les Hammanim de l'Ancien Testament, qui n'étaient pas la représentation, mais le symbole du dieu, et dont le nom dérive du sien. Dans le grand temple de Tyr, construit par Hiram, elles étaient de jaspe; dans celui de Gadès, en Espagne, de cuivre. Les deux colonnes du temple de Salomon, Yakin « il fonde » et Boaz « en lui (est) la force, » étaient aussi de cuivre, et avaient le même sens cosmogonique. Aussi bien à Jérusalem qu'à Tyr, ces deux colonnes sont le symbole d'un même dieu, là de Yahveh, ici d'Hammân, et non, comme on l'a cru, l'une d'Hammân, l'autre d'un Baal tyrien antérieur.

Hammân est le dieu du feu, de la flamme, la chaleur de l'été avec tous ses attributs, créateur et destructeur, donnant la vie et la mort. La force le caractérise toujours. Il ne faudrait pas en faire cependant un dieu qui n'inspire que l'effroi. Il est également, et en première ligne, le dieu du feu vital qui pénètre tout, vivifie tout, qui se manifeste non seulement dans le soleil, mais aussi dans le vent brûlant, et sans doute encore dans l'orage. Au-dessus d'une inscription numide de Massinissa, il est représenté avec des bras qui se terminent en grenades et en raisins. On pourrait le nommer le dieu qui règne en été. C'est pourquoi, avant la réforme d'Hiram, alors que l'idée naturiste était encore dominante, la fête de sa mort et de sa résurrection, reportée par ce prince à l'arrière-saison, était sans doute divisée en deux par-

ties, dont l'une se célébrait en automne, l'autre au printemps. Il existe dans Athénée un mythe remarquable au sujet de sa mort. « Héraclès, dit l'auteur grec, fils de Zeus et d'Astéria (Baal-Shamin et Ashéra), fut tué par Typhon à la suite d'une excursion en Libye, mais il revint à la vie lorsque Iolaos lui eut placé une caille sous le nez. » Lorsque le dieu des chaleurs estivales avait été tué par Typhon (Baal-Çéphôn), le dieu du vent du nord, de l'obscurité et de l'hiver, on lui offrait des sacrifices; on lui immolait des cailles : la fumée de ces holocaustes devait le rappeler à la vie. Ces oiseaux, en effet, étaient regardés comme un mets très échauffant et, par conséquent, plus propre que tout autre à ranimer la chaleur vitale. Les peuples primitifs se sont toujours représenté les sacrifices comme un aliment servi aux dieux pour les nourrir et réparer, renouveler leurs forces, et on retrouve les traces de cette naïve croyance jusque dans les idées religieuses d'âges beaucoup plus avancés. Les cailles abondent en Palestine en automne, précisément à la saison de l'année qui amène la mort du dieu. Il est donc bien naturel que les habitants, qui avaient cru constater sur eux-mêmes la vertu salutaire de la chair de ces oiseaux, les aient alors choisis pour leurs sacrifices. L'usage nous est d'ailleurs attesté par d'autres renseignements que par ce mythe. Iolaos appartient au mythe grec, et je ne saurais dire à quel dieu phénicien il répond. Il y a lieu de croire que, dans le mythe grec, Iolaos personnifie la foudre, et on pourrait supposer que les Phéniciens le nommaient Barak [1].

On a quelque raison de croire qu'Hammân, comme Eshmoun, était originairement une divinité cananéenne, que les Phéniciens reçurent, comme dieu de la nature, des anciens habitants. Mais il est certain qu'ils modifièrent profondément son caractère lorsqu'ils l'élevèrent au rang de Melqart, de roi de leur ville. L'Hercule tyrien est donc, en un certain sens, leur créa-

[1] En tout cas on ne saurait dériver ce nom d'une racine sémitique, comme l'ont fait Movers, qui veut y voir Yabal, et A. Müller qui l'explique par *pa'al*, guérir, assister.

tion. Il forme, comme dieu de la civilisation, la transition entre la vieille divinité cananéenne et le héros grec, dont le mythe, originairement aryen, mais profondément mélangé d'éléments sémitiques, revêtit un caractère moral. Tous les attributs supérieurs de la divinité se trouvent réunis dans Baal-Melqart-Hammân. Les Sidoniens lui conservèrent ses attributions naturelles de dieu du soleil, du feu, de l'été, de la fécondité, en les pénétrant d'un sens plus élevé. Sa mort et sa résurrection empruntées au vieux mythe de la nature et y trouvant leur explication, devinrent l'image de la vie qui incessamment se renouvelle dans l'univers. Il fut le dieu toujours actif, toujours vainqueur, qui de la mort tire la vie, l'ordre de la confusion. En outre, comme roi de la nation, dieu de la race et du peuple, il fut le principe, le protecteur, le représentant de l'œuvre civilisatrice qu'accomplirent les Tyriens, la personnification de leur nationalité, le vainqueur des monstres et des barbares, parcourant le monde et fondant partout des colonies. Dans ses temples il n'y avait pas d'images, seulement deux colonnes qui étaient plutôt le symbole de son action que la représentation de sa personne. Cependant le feu sacré y était continuellement entretenu comme son image vivante et le gage de sa présence, et lorsqu'on fondait une nouvelle colonie, on avait soin de confier à la garde d'un prêtre, pour y être transporté, le feu allumé à celui du temple de la métropole.

Presque dans toute l'antiquité, les dieux du feu céleste ont réuni le caractère moral à celui de dieu de la nature. Le feu a toujours été regardé comme possédant une force purifiante et sanctifiante. On sait la puissance et les applications de cette idée chez les Perses. Le feu occupa aussi une grande place dans la religion des Phéniciens. Aussi Hammân, le dieu du feu se manifestant dans la vie universelle, ainsi que du feu consumant, fut-il toujours le dieu de la pureté, on pourrait dire, dans un certain sens, de la sainteté. Non moins ennemi de toute dissolution que Yahveh, chez les Israélites, il ne favorisa pas le développement de la pure sensualité, et bien que, de même que

Yahveh, il fût considéré comme le principe et la source de toute vie, comme lui il combattait énergiquement tout vice et était redoutable dans son courroux. Ses prêtres devaient s'imposer certaines abstinences ; la plupart n'étaient pas mariés et ses prêtresses ne l'étaient jamais. Il ne pouvait, d'ailleurs, en être autrement, car ses temples étaient soumis à des lois rigoureuses de pureté. Ni femmes, ni chiens, ni pourceaux, — qu'on nous pardonne cette impertinente association, et qu'on veuille bien n'en imputer la faute qu'au manque de galanterie des Phéniciens, — ne pouvaient franchir le seuil de son sanctuaire ; cela n'était permis qu'aux vierges et aux animaux purs.

Le culte rendu à Baal-Hammân-Melqart répondait bien à sa nature et à ses principaux attributs. Comme dieu du feu créateur, on lui offrait des animaux mâles, principalement des taureaux, ainsi qu'il résulte de la table des sacrifices de Marseille. Les plus beaux, les plus chers de ces animaux, qui dans presque toutes les anciennes mythologies sont des symboles de la force reproductrice de la nature, lui étaient naturellement dévolus, comme au dieu suprême, à celui dont la puissance maintient et revivifie tout ce qui est. Mais le grand aliment de la vie est la mort. Le feu créateur est aussi destructeur, et la divinité ne conserve à la nature son éternelle jeunesse qu'en dévorant ses enfants, pour les faire renaître sous de nouvelles formes. A ce côté de la nature du dieu répondaient les sacrifices humains et surtout les sacrifices d'enfants. On offrait les sacrifices humains à Baal-Hammân-Melqart, à la déesse qui, à côté de lui, occupait le plus haut rang dans le panthéon des dieux de Tyr et de Sidon, aux dieux non moins redoutables de la mer et de la mort. On sait qu'ils avaient aussi leur place dans le culte des grands dieux de Babylone, d'Anou en Assyrie, de Kamosh, chez les Moabites, du Mélek ou Moloch de la Bible, etc., toutes divinités dont le caractère, s'il n'était pas de tous points identique à celui d'Hammân, s'en rapprochait du moins beaucoup. C'est la coutume que l'Ancien Testament désigne par l'expression : « faire passer ses enfants par le feu, » et dont les

yahvistes mosaïstes ne parlent qu'avec la plus grande horreur. Elle était très répandue chez les peuples mésopotamiens, bien qu'elle n'y fût pas générale. C'est en vertu de cet usage que le roi Mésha, assiégé dans Qîr-harèsat par Joram d'Israël, Josaphat de Juda et le roi des Édomites, immola son fils premier-né, sur le rempart de la ville [1], et certainement la terreur superstitieuse de la vengeance de Kamosh, répandue dans les rangs des assiégés à la vue de ce sacrifice, ne contribua pas peu à forcer les rois alliés de lever le siège. C'est en vertu du même usage que l'Ancien Testament rapporte que les Sépharvaïtes brûlaient leurs enfants devant leurs dieux Anammélek et Adrammélek. Les habitants du royaume de Juda s'adonnèrent à cette pratique sous les derniers rois de la race de David, et elle était générale chez les Israélites dans les temps antérieurs. Les principales victimes des sacrifices humains chez les Phéniciens furent donc les enfants, surtout les plus chers, les premiers-nés, les plus beaux, quelquefois des jeunes filles nubiles. Ils avaient lieu, soit dans les fêtes annuelles, soit dans des circonstances critiques, lorsque l'Etat était en péril ou lorsqu'il s'agissait d'appeler la faveur des dieux sur quelque grande entreprise projetée. Jamais on n'immolait des esclaves ni des prisonniers de guerre, toujours les enfants des citoyens, quelquefois des plus haut placés. Les parents, les mères, devaient assister à la cérémonie et ne trahir par aucun signe leur douleur. Les cris des innocentes victimes étaient étouffés sous le bruit des flûtes et des tambours. La divinité a droit à ce que les hommes ont de plus cher, et le sacrifice doit être accompli spontanément, sans regrets, et témoigner d'une soumission, d'un renoncement sans réserves. Il ne faut pas chercher dans ces cérémonies un sens mystique. Il ne s'agissait nullement là de purification des âmes des souillures de la matière. Il se peut que le sens du sacrifice variât selon le choix de la victime et le dieu auquel elle était offerte. Ainsi, on offrait aux dieux toujours avides de la mort et

[1]) 2 Rois, III, 25-37.

de la mer des victimes pour les rassasier à l'avance et conjurer leurs fureurs, selon le principe qu'il vaut mieux qu'un homme seul meure plutôt que d'en exposer des milliers à périr, — principe, hélas! plus vieux que les Sadducéens, et dont aucun temps, aucun parti ne leur a laissé le monopole. On en offrait à Astarté, la déesse guerrière, parce que ce genre de sacrifices était en harmonie avec sa nature, et que, sans doute, nulle autre offrande n'aurait pu obtenir de cette divinité farouche la puissance et la victoire. Toutes les fêtes auxquelles on les méla paraissent avoir été chez les Phéniciens des fêtes de purification et d'expiation. On y avait aussi recours pour apaiser les dieux, lorsque quelque grand danger menaçait le pays. Mais le sacrifice des premiers-nés des animaux et des hommes à Baal-Hammân avait évidemment un autre sens et d'autres motifs. Rien ne montre que ce dieu ait été considéré comme une divinité sanguinaire. Mais il est le dieu de la vie et de la mort, tout lui appartient, parce que tout vient de lui. On rendait à celui qui donne, sans doute dans l'espoir de provoquer de sa part de nouvelles libéralités. Ces sacrifices furent, au sens rigoureux du mot, un *auto-da-fé*, un acte de foi. Il n'y a que cette profonde conviction qui puisse en expliquer la durée séculaire, la persistance en dépit de tous les progrès des idées et des mœurs. Telle était la force de l'usage que, même après la prise de Carthage par les Romains, malgré leurs défenses et la surveillance de leur police, on offrait encore des victimes humaines. De telles coutumes, du moins chez les peuples qui ne sont pas placés au plus bas degré de l'échelle de la civilisation, ne sauraient être attribuées à l'empire brutal d'un goût dépravé, et la superstition seule ne suffit pas à les expliquer. Elles ne sont maintenues que par la puissance du sentiment religieux, par cette pieuse pensée : J'appartiens avec tous les miens à la divinité. Il est vrai qu'un tel sentiment religieux s'allie à une conception très imparfaite de la divinité.

La déesse qui était toujours invoquée à Carthage à côté de Baal-Hammân et, dans quelques inscriptions, a même le pas sur

lui, « la face » ou « le nom » de Baal-Hammân, appartenait très certainement aussi à la classe des divinités sévères et chastes. Son nom n'est pas originaire de l'Afrique, mais de l'Asie. C'était la même divinité que l'Astarté de Tyr et de Sidon, l'Ashtoret Shem-Baal, dont il est fait mention dans l'inscription du sarcophage d'Eshmounazar. Elle différait complètement d'Ashéra, de Baalit, la déesse de la terre mère et des déesses mères du ciel, Atergatis et Annit. *Virginale numen* par excellence, elle n'était pas l'épouse, mais la face, le nom de Baal, c'est-à-dire sa manifestation sous une forme visible. Le plus souvent, les Grecs l'identifièrent avec Athéné et Artémis. Comme déesse du ciel nocturne, elle se manifestait dans toute sa gloire dans la lune, et était alors représentée avec une tête de vache, ou tout au moins coiffée de cornes, symbole du croissant lunaire. Elle prenait alors le nom d'Ashtoret-Karnaïm. Son culte, sous cette forme, était très répandu dans le pays de Canaan. C'était la reine du ciel en l'honneur de laquelle les femmes israélites allumaient le feu sacré et faisaient des libations. Elle paraît d'ailleurs avoir reçu le même culte qui était rendu à Baal-Hammân.

C'est à peu près là tout ce qu'on sait avec quelque certitude sur cette déesse si haut placée dans la vénération des Phéniciens. Déjà, sous la dix-huitième dynastie, on la retrouve en Égypte où, certainement, elle n'était pas indigène. Elle y est positivement opposée comme déesse vierge à Annit, la déesse mère. Mais ce rapport a-t-il été toujours et partout le même? Annit et Tanit ont-elles toujours été distinctes, et ne peut-on pas supposer qu'elles représentèrent primitivement deux faces différentes de la nature féminine, réunies dans Neith (Net ou Nit de Saïs), ou même que ce ne sont que deux formes du même nom modifié par un préfixe différent? Tanit était-elle peut-être dans un rapport quelconque avec ce mystérieux dieu Ta, dont le nom revient si souvent sur les monuments phéniciens, et dont on a même retrouvé la trace en Égypte? Toutes ces questions et bien d'autres restent pour le moment insolubles. Une seule chose est certaine, c'est que la principale déesse des Phé-

niciens proprement dits était une divinité sévère et chaste, dont le culte put être cruel, mais ne fut nullement licencieux.

Outre ces dieux principaux, les Phéniciens en eurent une foule d'autres. Ils furent indubitablement polythéistes, bien que leur polythéisme fût strictement monarchique et que le culte de la plupart des dieux fût subordonné à celui de quelques divinités supérieures. La tradition et les monuments nous ont conservé un grand nombre de noms de ces dieux *minores*, mais hélas! pas beaucoup plus que des noms. Plusieurs appartenaient déjà à la religion des peuples cananéens, par exemple l'ancien dieu solaire, ou plutôt le dieu-soleil, Shémesh, des dieux de fleuves, de montagnes. Par contre, plusieurs, tels que Typhon, nom donné par les Grecs à Baal-Çéphon, et que sur cette seule altération de son nom, on a, à tort, regardé comme d'origine égyptienne, Sakan, Pou'm, Mout (le dieu de la mort, auquel on offrait des sacrifices humains), Koun ou Ikoun, qui doit avoir été dans un rapport plus ou moins étroit avec la colonne Yakin et la planète Keiwan, etc., furent sans doute purement phéniciens.

Autant que nous pouvons en juger par le peu que nous savons, la religion des Phéniciens s'éleva incontestablement au-dessus des cultes de la nature des Syriens et des Cananéens. Elle marque un effort pour atteindre à la conception spiritualiste de la divinité, et la place prépondérante qu'y tient l'adoration du feu, le moins matérialiste des cultes de la nature, favorisa cet effort. Les déesses, du moins Tanit à Carthage, y occupèrent le premier rang, mais ce fut peut-être là un caractère local et accidentel, et il faudrait que nous eussions plus de monuments provenant des autres contrées où cette religion florissait, pour savoir si partout Tanit était nommée avant Baal-Hammân. En tout cas, comme Shem-Baal (nom de Baal), Pené-Baal (face de Baal), elle était placée bien au-dessous des grandes déesses d'Askelon, lesquelles tiennent le premier rang dans la mythologie comme dans l'adoration. Il est néanmoins vraisemblable que les déesses étaient de la part du peuple l'objet d'un culte plus fervent, d'une

vénération plus grande que les dieux. On sait que ce ne sont pas toujours les divinités les plus haut placées dans l'enseignement officiel qui sont le plus en honneur et en faveur dans l'esprit des multitudes. La religion des Phéniciens, avec ses déesses qui ne sont que des noms, des manifestations de Dieu, forme la transition entre les vieux cultes sémitiques, presque exclusivement consacrés aux divinités féminines, et le mâle yahvisme d'Israël, où, dans la conception de la divinité, l'élément féminin ne figure plus qu'à titre d'allégorie et de symbole.

Néanmoins, les Phéniciens s'arrêtèrent à mi-chemin de cette évolution. Ils ne surent pas même demeurer fidèles à leur propre religion. Comme leurs derniers maîtres, les Perses, ils eurent le malheur d'être beaucoup trop portés à s'approprier les idées et les rites des peuples étrangers. Leurs mœurs et leurs habitudes de peuple commerçant développèrent cette disposition en lui fournissant d'amples occasions de se satisfaire. S'ils empruntèrent, comme les Hébreux, les croyances et les usages des anciennes religions cananéennes, ils ne surent pas, comme eux, les épurer après une lutte prolongée. L'Égypte avec ses mystères semble avoir exercé sur eux une attraction irrésistible. Nombre d'inscriptions recueillies non seulement en Égypte, mais encore dans d'autres contrées, montrent quelle extension prit parmi les Phéniciens le culte d'Osiris. Ils n'eurent pas moins de dévotion pour Ptah, dont le caractère se rapprochait tellement de celui de quelques-uns de leurs dieux. On a même retrouvé sur une pierre gravée, recueillie en Espagne, au milieu de dieux purement phéniciens, le nom d'Harpocrate, Hor-pechruti, Horos l'enfant, avec le surnom parfaitement conforme à la pure doctrine égyptienne, Yatan-hayim, celui qui dispense la vie. Il est moins certain qu'ils aient adoré Isis, bien qu'on ait cru trouver sur leurs monuments la trace de son culte. Mais il est indubitable, et les monuments le démontrent d'une manière surabondante, que, depuis le règne du roi d'Égypte Apriès (Uahet-pra, Hophra), la religion phénicienne fut à peu près complètement égyptianisée. Longtemps auparavant les Phéniciens avaient déjà

emprunté à l'Égypte la disposition de leurs temples,[1] et peut-être l'usage africain de la circoncision.

Ne s'étant pas élevés au-dessus du polythéisme, les Phéniciens ne pouvaient pas avoir de métropole religieuse. Il y eut en Phénicie un grand nombre de sanctuaires et de lieux saints. Comme chez les Grecs, on n'élevait de temples que sur des terrains déjà consacrés à la divinité, et que, sans doute pour cette raison, on appelait Béthels, demeures de Dieu. On retrouve en Phénicie dans toute sa force l'idée commune à la plupart des peuples de l'antiquité, et à laquelle les Israélites n'étaient pas étrangers, en vertu de laquelle la divinité résidait dans les temples. « Nous avons fait, — lit-on très fréquemment dans les inscriptions, — habiter ici Eshmoun, ou Astarté, ou telle ou telle autre divinité. » Ce n'était nullement là une métaphore, il ne s'agissait pas non plus de l'image du dieu, mais bien du dieu lui-même.

Les principales villes avaient plusieurs temples. Eshmounazar construisit à Sidon seulement un temple à Ashtoret de Sidon, le pays de la mer, un à Ashtoret Shem-Baal, un à Baal-Çidon, un à son patron, le dieu dont il avait pris le nom. Ce dernier temple avait peut-être le caractère d'un panthéon où était concentré le culte de tous les dieux du pays.

Les temples étaient construits sur le modèle de ceux de l'Égypte, somptueusement décorés, mais en général peu remarquables au point de vue de l'art. L'usage de consacrer aux dieux des pierres avec des inscriptions, même des statues, dans l'espoir d'en obtenir la réalisation de ses vœux, était très répandu. Ces pierres votives remplaçaient en partie les sacrifices, et semblent une transformation des bétyles, ou pierres sans inscriptions que les anciens Israélites et les Cananéens consacraient à la divinité. Les sacrifices étaient très nombreux et très divers. On en trouve l'énumération la plus complète dans la fameuse table de Marseille. Les animaux immolés étaient des taureaux, des veaux, des béliers, des boucs, des agneaux, des chèvres, des chevreaux, des oiseaux employés soit pour les sacri-

fices de purification, soit pour tirer des augures. Pour la plupart, ce sont les mêmes qui étaient offerts à Yahveh dans les holocaustes ou dans les sacrifices ordinaires. De plus, comme chez les Israélites, on devait offrir les prémices des moissons; des gâteaux, du lait, de la crême, peut-être aussi du vin. La taxe due au prêtre pour chaque espèce de sacrifice était exactement déterminée; le prêtre qui exigeait davantage était mis à l'amende, et le fidèle qui refusait de payer voyait son offrande confisquée. Il faut ajouter, à l'honneur du sacerdoce phénicien, qu'il n'était prélevé à son profit aucune part de viande sur les sacrifices offerts par les pauvres.

Entre les Phéniciens et les Israélites, il n'y avait pas moins d'analogie dans les noms propres que dans les usages religieux, et la plupart de ces noms ont chez les deux peuples le même caractère religieux et procèdent d'une même conception religieuse. Quelques noms sont identiquement ou presque identiquement les mêmes, comme Hanniël, Toma ou Thomas, Nahum, Manon (c'est le même nom que Nun, celui du père de Josué). On sous-entendait fréquemment chez l'un ou l'autre peuple le nom propre de la divinité entrant dans la composition d'un nom de personne. Les Israélites disaient Obed (serviteur) pour Obadya (serviteur de Yahveh); les Phéniciens Abda, esclave, serviteur de Baal, de El, de Mélek. Batnoama rappelle d'une manière frappante les noms hébreux Ahoniam et Noomi. A défaut de cette concordance littérale, les noms Hannibal (la grâce de Baal), Baal'han, Baalji'hen, Abibaal, Amat'ashtoret, Abd'ashtoret, Em'ashtoret et tant d'autres exprimant le rapport de filialité entre l'homme et la divinité, l'obéissance à la volonté divine, l'espoir en la protection de Dieu, la reconnaissance pour ses bienfaits, ses louanges, etc., attestent surabondamment l'analogie des idées religieuses et des sentiments religieux des deux peuples. Cette analogie ressort avec non moins de force de la comparaison de leurs idées sur la mort, sur le tombeau, le sort des bons et des méchants, tels qu'ils sont exprimés d'une part sur les monuments phéniciens, de l'autre dans l'Ancien Testament.

Eshmounazar souhaite à celui qui violerait ou profanerait son tombeau qu'il n'ait point de place chez les ombres (Réphaïm), qu'il soit sans sépulture, ne laisse après lui aucun fils, aucune postérité, et que les dieux saints (Ha'alônim haqadoshim) le détruisent. « Que lorsqu'il sera mort, ajoute-t-il plus loin, il n'ait ni racine sous terre, ni fruit au-dessus, qu'il n'en reste aucune image à la lumière du jour, qu'il soit aussi misérable que moi qui ai été privé du fruit de ma vie, de fils intelligents et vaillants, moi qui suis seul, fils de la solitude. » La tombe est pour les Phéniciens, aussi bien que pour les Égyptiens et les Israélites, « la maison de la demeure d'éternité, » expression sous laquelle il faut entendre le monde souterrain, le Sheôl. On retrouve sur les pierres tombales des Phéniciens de nombreux témoignages de ce respect pour les tombeaux des ancêtres, de cette tendre affection des enfants pour les parents et des parents pour les enfants, si répandus chez les Israélites. Maolam, fils d'un personnage princier, exprime sur le monument élevé par lui à la mémoire de son père la grande douleur causée par la mort de cet homme « sage. » « C'était, dit-il, un homme semblable au diamant, qui endura toute espèce de malheur. Son nom est pur de toute souillure. »

La différence entre les deux religions n'est pas dans leur caractère, mais dans leur inégal développement. Elle ne peut complètement ressortir que d'une esquisse de l'histoire religieuse des Israélites. Quant aux causes qui empêchèrent la religion des Phéniciens de s'élever à un développement supérieur, on peut, dès à présent, les indiquer. La rigidité de leurs institutions politiques et le commerce auquel ils s'adonnèrent presque exclusivement, furent les principales.

Comme chez les autres peuples mésopotamiens, et à l'encontre de ce qui eut lieu chez les Égyptiens, le sacerdoce et la royauté furent, de fait, séparés et distincts chez les Phéniciens. Cependant cette séparation ne fut ni rigoureuse, ni absolue. Plusieurs États paraissent avoir eu une constitution théocratique, ou plutôt hiérarchique. A la nouvelle Tyr, le grand prêtre de

Baal-Melqart était de droit suffète ou juge, et portait la pourpre royale. Les principaux prêtres étaient ordinairement de sang royal. Quelques rois associèrent les grands-prêtres au trône. En tout cas, ils exercèrent toujours une influence marquée sur le gouvernement, et jouirent d'une autorité considérable dans l'État. Le grand prêtre exerçait la régence en cas de minorité du roi, et était toujours le premier personnage de l'État, après le roi. Il est vrai que les rois tentèrent quelquefois de se soustraire à cette domination du sacerdoce, mais leurs efforts manquèrent d'énergie et de suite. On croit que la fondation de Carthage fut la suite d'une de ces tentatives. Le roi Mattan voulut marier sa fille à Sikarbaal, grand prêtre de Melqart, pour assurer à ce dernier une grande influence dans le gouvernement. Ce projet ne put se réaliser et Elissa dut s'enfuir. Dans ce cas, l'opposition au pouvoir sacerdotal vint donc du peuple. La puissance formée par l'alliance de la royauté, du sacerdoce et de l'aristocratie était trop considérable pour permettre, en Phénicie, à un libre développement religieux de se produire. Aussi n'y voyons-nous rien qui ressemble au prophétisme dont l'action fut si grande chez les Israélites. Une telle institution n'eût pu y prendre naissance, ni y vivre, ni s'y développer et y élever la religion au spiritualisme où atteignirent les prophètes hébreux. Il y eut sans doute des prophètes en Phénicie. Mais ils restèrent ce qu'avaient été les anciens voyants d'Israël. Ils ne devinrent pas les organes d'une conception religieuse plus haute et plus pure. Alors même qu'il se fût trouvé des hommes pour faire entendre une parole libre et inspirée, la constitution aristocratique du gouvernement et l'autorité intolérante dont elle armait les principales familles ne lui eussent pas permis de se produire. Le développement religieux se trouva donc renfermé dans les écoles sacerdotales, et se borna à l'interprétation symbolique de la mythologie et à de profondes spéculations sur les dogmes issus des anciens mythes.

En outre, la vie des Phéniciens était trop active, trop remplie par d'autres soins. L'industrie et le commerce ne leur laissaient

pas, comme la vie plus calme des peuples pasteurs et agricoles, le loisir de se plonger dans les méditations religieuses. Les nécessités du commerce, qui porte plutôt à la tolérance pour les autres cultes qu'à une rigide et exclusive orthodoxie, le relâchement des mœurs à la suite de l'accroissement du bien-être, tout contribua à l'altération de la religion nationale, rien à son développement et à son épuration. Une foule d'éléments étrangers s'y introduisirent avec le temps. Il fut impossible de faire disparaître du culte les pratiques licencieuses qui, chez les Israélites mêmes, chez qui elles avaient bien moins de raison d'être, persistèrent et ne disparurent complètement qu'après l'exil. Ce ne fut que grâce à ses destinées spéciales, aux circonstances qu'il traversa, à l'isolement prolongé dans lequel il vécut, que le peuple d'Israël fit sortir du même fonds religieux commun que ses voisins, un développement bien plus riche. Et encore ce développement fut-il singulièrement lent, et n'arriva-t-il à sa perfection que lorsque, de tout le peuple, il ne resta plus guère qu'une secte.

C.-P. Tiele.

BULLETIN CRITIQUE

DES

RELIGIONS DE LA CHINE

LA PIÉTÉ FILIALE EN CHINE.

Après avoir donné dans un premier bulletin [1] un aperçu général des travaux dont les religions de la Chine avaient été l'objet, nous nous proposions de reprendre ensuite séparément les différentes questions que nous avions soulevées pour les traiter avec plus de développements qu'il ne nous avait été possible de le faire dans un article que nous considérions comme une introduction. Les publications nouvelles auraient servi de base ou simplement de prétexte à nos études, et il nous aurait été facile, tout en nous occupant plus spécialement d'une question, de passer en revue dans nos bulletins les ouvrages nouveaux de l'année. Mais la récolte de cette année est pour nous à peu près stérile. Nous ne pouvons que signaler deux livres parus l'année dernière, car nous ne les avons pas vus : l'un est du docteur J. Edkins [2] et se compose d'essais sur le bouddhisme qui, croyons-nous, avaient déjà été publiés dans un journal de Shanghaï [3] ; l'autre du doc-

1) Voy. la *Revue*, tome I (1880), p. 346.

2) Chinese Buddhism; a volume of sketches, historical descriptive and critical. London, Trübner, 1880.

3) Notices of Buddhism in China. (*North China Herald*, 1854, n° 196; 1855, n°s 236, 238, 239, 245, 259, 273.)

teur James Legge[1] présenterait d'après son titre un caractère plus général. Nous attendrons pour en parler que nous les ayons reçus.

Une autre publication du docteur Legge nous permettra toutefois d'envisager les religions de la Chine sous un de leurs aspects assurément les plus intéressants: la piété filiale est en effet la base du culte des ancêtres qui, ainsi que nous l'avons dit, est le seul réunissant en Chine toutes les classes de la société. On verra également tout à l'heure comment une philosophie essentiellement pratique a su faire de cette piété filiale, de tous les sentiments humains le plus naturel peut-être, un admirable instrument de gouvernement et de conduite journalière. M. Max Müller nous a donné dans le troisième volume de ses *Sacred Books of the East* une partie des livres sacrés ou canoniques de la Chine traduits par le docteur James Legge. Ce volume contient le Chou-king, les parties du Chi-king relatives à la religion et le Hiao-king. Les deux premiers de ces ouvrages avaient déjà été traduits dans la collection des *Chinese Classics* du docteur Legge, collection qui a valu à celui qui l'a entreprise une première place parmi les sinologues contemporains. Le *Hiao-king* n'avait pas encore paru dans cette collection et le docteur Legge, ainsi qu'il nous le dit dans une lettre particulière, insista pour qu'il fût imprimé immédiatement parce qu'il est court, et que sa publication est une sorte d'engagement pris par le traducteur de terminer la série des livres classiques (*King*). Le docteur Legge a d'ailleurs promis à M. Max Müller de lui livrer dans le cours de l'année sa version de l'Y-king.

Le *Hiao-king* ou Livre de la piété filiale est l'un des plus courts des livres classiques de second ordre, parmi lesquels il est placé. Il ne comprend en effet que 1903 caractères. Cet ouvrage, sous forme de conversation entre Confucius et son disciple Tseng-tseu, aurait été caché suivant la légende, à l'époque de la destruction des livres par Chi Hoang-ti, par un membre de la famille Yen; le

1) Confucianism and Taoism described and compared with Christianity, by James Legge, professor of the chinese language and literature in the University of Oxford. London, Hodder and Stoughton, 1880.

fils de ce dernier fit connaître le livre lorsque l'édit impérial eut été abrogé. La copie ainsi sauvée se composait de 18 chapitres ; elle contient ce qu'on appelle le texte moderne du *Hiao-king* et elle est plus courte que la suivante, trouvé sous l'empereur Wou (140-87 av. J.-C.) dans le mur de la maison de Confucius ; celle-ci renferme le texte dit « ancien » et comprend 22 chapitres. Le docteur Legge nous donne la traduction de ce classique tel qu'il a été publié en 722 après J.-C. par l'empereur Yuan-tsong avec les titres qui furent ajoutés aux 18 chapitres.

Le Père Cibot qui, au siècle dernier, avait donné une version du *Hiao-king* dans les *Mémoires concernant les Chinois* (IV, pp. 30 et seq.), écrivait dans la notice qui précède sa traduction (*Ibid.*, p. 29) : « Le P. Noël a traduit autrefois le *Hiao-king* en latin. Notre traduction sera nécessairement différente de la sienne. Il a travaillé sur le *Kou-ouen, vieux texte*, et nous sur le *Sin-ouen, nouveau texte*, qu'ont adopté les lettrés du Collège impérial. Outre cela, il s'est jeté dans la paraphrase, et nous, nous avons pris à tâche de présenter le texte en françois tel qu'il est en chinois. Nous avertissons que le texte auquel nous nous sommes attaché, est celui qui a prévalu au Palais, au Collège impérial et dans toutes les provinces. »

Le Père Noël avait en effet compris le Livre de la piété filiale dans sa collection des classiques de la Chine publiée à Prague en 1711 [1]. En voulant être trop clair, il a embarrassé le texte original par des développements et des explications qui l'ont alourdi et lui ont enlevé sa concision.

Le docteur E.-C. Bridgman a donné une version anglaise du

[1]) Sinensis Imperii Libri Classici sex, nimirum Adultorum Schola, immutabile Medium, Liber sententiarum, Mencius, Filialis Observantia, parvulorum Schola, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël, Societatis Jesu missionnario, superiorum permissu. Pragæ, anno 1711, in-4.

Traduit en français par l'abbé Pluquet :

Les Livres classiques de l'Empire de la Chine, recueillis par le Père Noël ; précédés d'observations sur l'origine, la nature et les effets de la philosophie morale et politique dans cet empire. A Paris, chez D. Bure, Barrois aîné et Barrois jeune, 7 vol. in-18, 1783-1786.

Hiao-king dans le *Chinese Repository*[1], mais, suivant les termes du docteur Legge[2] on ne peut pas dire grand'chose de son exactitude.

Enfin un missionnaire allemand, le R. Ernst Faber, dont nous avons eu précédemment l'occasion de parler[3], a donné récemment une nouvelle traduction anglaise avec des extraits du commentaire chinois et des remarques personnelles[4].

Le docteur Legge lui-même avant de nous donner cette traduction définitive, avait déjà fait deux versions du Hiao-king : l'une, il y a une trentaine d'années, comme exercice en langue chinoise; l'autre, il y a cinq ans, pour mieux comprendre la doctrine de Confucius sur la piété filiale[5].

Le *Hiao-king* de l'empereur Yuan-tsong comprend les dix-huit chapitres suivants :

1. Etendue et signification du livre.
2. Piété filiale du fils du ciel (l'Empereur).
3. Piété filiale des princes.
4. Piété filiale des grands.
5. Piété filiale des lettrés.
6. Piété filiale du peuple.
7. Les trois puissances (ciel, terre, homme).
8. Le gouvernement par la piété filiale.
9. Gouvernement des sages.
10. Exemples de la piété filiale.
11. La piété filiale et les cinq sortes de supplices[6].

[1]) Haou-King, or Filial Duty; author and age of the work; its character and object; a translation with explanatory notes. (*Chinese Repository*, IV, pp. 345 et seq.).

[2]) *The Sacred Books of the East*, III, p. 462.

[3]) *Revue de l'histoire des Religions*, I, p. 350

[4]) A Critique of the Chinese Notions and Practice of Filial Piety. Read before the Conference of Canton Missionaries, april 1878 (enlarged). By Rev. Ernest Faber of the Rhenish mission. (*The Chinese Recorder*, IX, 1878, pp. 329 et seq., 401 et seq.).

[5]) *The Sacred Books of the East*, III, p. 462.

[6]) « Les cinq supplices dont il est parlé ici étoient : 1° une marque noire qu'on imprimoit sur le front; 2° l'amputation du bas du nez; 3° celle du pied ou du nerf du jarret; 4° la castration ; 5° la mort. Confucius vivoit sous la dynastie des *Tcheou*, il parle des loix criminelles de son temps. » (*Mém. concernant les Chinois*, IV, p. 56, Note.). — Cf. Mayers. *Chinese Reader's Manual*, p. 313.

12. Le grand art de régner.
13. La vertu absolue.
14. Rendre son nom célèbre.
15. La piété filiale et les reproches.
16. De l'influence de la piété filiale.
17. Le service du souverain.
18. La piété filiale et le deuil des parents.

C'est, on le voit, une étude complète de la piété filiale; mais cette étude n'est nullement envisagée à un point de vue élevé; elle est terre-à-terre, sans grandeur; si le *Hiao-king* n'a pas été écrit par Confucius, ni même par Tseng-tseu, il n'en porte pas moins l'inspiration du célèbre moraliste chinois; si le style même de ce livre permet d'hésiter sur le nom de son auteur, son caractère pratique le fait classer avec juste raison parmi les écrits de l'école de ce sage, dont le système a eu le plus de durée parce qu'il était une morale simple plutôt qu'une philosophie quintessenciée. La piété filiale n'est plus un sentiment naturel, spontané, grand, noble, aussi divin qu'humain, c'est un droit parfaitement limité, parfaitement défini, envers ses parents, envers son souverain. C'est le source même de toutes vertus, et la première des vertus est la conservation de soi-même.

« Tout notre corps, jusqu'au plus mince épiderme et aux cheveux, nous vient de nos parents; se faire une conscience de le respecter et de le conserver, est le commencement de la piété filiale. Pour atteindre la perfection de cette vertu, il faut prendre l'essor et exceller dans la pratique de ses devoirs; illustrer son nom et s'immortaliser, afin que la gloire en rejaillisse éternellement sur son père et sur sa mère. La piété filiale se divise en trois sphères immenses : la première est celle des soins et des respects qu'il faut rendre à ses parents; la seconde embrasse tout ce qui regarde le service du prince et de la patrie; la dernière et la plus élevée, est celle de l'acquisition des vertus, et de ce qui fait notre perfection. » (*Hiao-king*, chap. I.)

Cette piété filiale n'est nullement la même pour tous; elle varie suivant la classe; elle n'est pas chez l'empereur ce qu'elle

est chez les princes, les grands, les lettrés ou le peuple. Car la piété filiale n'est plus ce sentiment simple d'amour de l'enfant pour ses parents, c'est un sentiment complexe qui comprend tous les sentiments, une vertu multiple qui renferme toutes les vertus, universelle « embrassant tout depuis l'empereur jusqu'au dernier de ses sujets, ne commençant ni ne finissant à personne. »

« O immensité de la piété filiale, s'écrie Tseng-tseu, que tu es admirable! Ce qu'est la régularité des mouvements des astres pour le firmament, la fertilité des campagnes pour la terre, la piété filiale l'est constamment pour les peuples. » (*Ib.*, chap. VII.)

Dans son intérêt même l'empereur devra honorer ses parents pour que ses sujets imitent son exemple. Il devra être sans orgueil et dépenser avec économie. Les grands ne devront pas s'émanciper jusqu'à porter d'autres habits que ceux que permettent les ordonnances des anciens empereurs, ni se hasarder à rien dire qui ne soit conforme aux lois qu'ils ont faites; quant à la multitude elle devra « mettre à profit toutes les saisons, tirer parti de toutes les terres, s'appliquer à ses devoirs et économiser avec sagesse pour nourrir le père et la mère. Rien de plus précis que les devoirs de la piété filiale; et ce n'est pas seulement dans le *Hiao-king* que vous les trouvez énumérés. Le *Liki* à côté d'une pensée délicate : « Un fils rempli de piété filiale entend ses père et mère sans qu'ils lui parlent, et il les voit sans être en leur présence, » nous donne les renseignements les plus circonstanciés sur le deuil par exemple : « La rigueur du deuil ne doit pas aller jusqu'à trop s'amaigrir ou jusqu'à affaiblir ni la vue, ni l'ouïe... Si on a une blessure à la tête, on peut la laver; si on est échauffé, on peut prendre le bain; si on est malade, on peut manger de la viande et boire du vin; mais on reprend les observances du deuil dès qu'on est remis; les négliger, ce serait outrager la nature et abjurer la piété filiale. »

Le dernier chapitre même du *Hiao-king* donne les renseignements les plus méticuleux sur la manière d'ensevelir les parents;

la conclusion cependant de ce livre de préceptes, de ce guide de la vie quotidienne est élevée et se rapproche de nos idées sur la piété filiale :

« Honorer et aimer ses parents pendant leur vie, les pleurer et les regretter après leur mort, est le grand accomplissement des lois fondamentales de la société humaine. Qui a rempli envers eux toute justice pendant leur vie et après leur mort, a fourni en entier la grande carrière de la piété filiale. »

La piété filiale, telle que nous la dépeint le *Hiao-king*, n'est plus le sentiment naturel qui se retrouve chez tous les peuples, le peuple chinois compris ; c'est une doctrine officielle. La piété filiale comme nous l'entendons est affaire individuelle ; elle n'a d'influence ni sur notre politique générale, ni sur nos croyances religieuses. A la Chine, au contraire, elle a transformé la nation en une vaste famille dont le chef est l'empereur ; elle est devenue la base d'un gouvernement qui n'a rien de chimérique, qui est réel et durable puisqu'il existe depuis des siècles. Dire qu'il existera longtemps encore, nous ne le pensons pas ; cependant nous pensons qu'on ne peut, dès à présent, prévoir le terme d'un système qui a eu l'avantage de s'appuyer sur un sentiment simple et naturel à l'origine au lieu d'avoir pour point de départ des théories creuses et artificielles, mais qui ne saurait tenir devant les idées nouvelles que les relations toujours croissantes avec les étrangers apporteront nécessairement. Ce dogme de la piété filiale, pivot de la machine sociale qui, dans l'ordre politique, a donné à la Chine son mode de gouvernement, devait forcément dans l'ordre religieux créer un culte spécial. Ce respect profond envers les parents, ces devoirs incessants, ces conseils sévères, ont nécessairement créé entre les parents et les enfants, toujours en théorie, une barrière immense. Les soins rendus aux morts se sont facilement transformés en un culte qui, perfectionné avec le temps, multipliant ses cérémonies, est devenu le culte des ancêtres. Et, de même que dans le gouvernement, le système a continué son fonctionnement quoique son origine soit aujourd'hui un peu oubliée, dans la religion, le dogme a fait

place au cérémonial, et la pratique de la piété filiale s'est peu à peu restreinte au culte rendu aux ancêtres. Ce culte réunit également toutes les classes de la société, tous les sectes religieuses de l'empire, qu'elles soient confucianistes, bouddhistes ou taoïstes ; nous avons donc raison de dire qu'il est la principale religion de la Chine. C'est le plus sérieux ennemi que rencontre le prosélytisme chrétien ; car le culte des ancêtres étant la base même de la société, le christianisme représente, en dehors du principe religieux, un aspect révolutionnaire et subversif. On a essayé de tourner la difficulté en disant que le culte des ancêtres ne consistait qu'en hommages rendus à la mémoire des parents défunts. Mauvaise foi ou erreur ! le culte des ancêtres est une religion, une véritable religion, avec des cérémonies parfaitement précises. Nous nous proposons d'ailleurs, dans un autre article, d'entrer dans le détail des pratiques de ce culte intéressant à tous les points de vue.

Nous ne voudrions pas abandonner ce sujet de la piété filiale sans répéter que nous ne l'avons jusqu'à présent considérée que comme dogme officiel, base du gouvernement, origine du culte des ancêtres. Il serait injuste de ne pas dire que la pratique de la piété filiale est en grand honneur à la Chine. Non pas que dans ce vaste empire les fils soient plus respectueux que ceux d'autres pays pendant la vie de leurs parents ; il semblerait même que l'exagération de ce sentiment ne commence à se manifester qu'après la mort des principaux intéressés. Mais les traits de piété filiale sont fort nombreux, et des ouvrages spéciaux les recueillent avec soin. Le Père Cibot en a mentionné un grand nombre dans les *Mémoires concernant les Chinois*, IV, p. 168 et seq. — Dernièrement M. Dabry de Thiersant en a composé un petit volume[1] dont nous extrayons ce trait que l'on pourra rapprocher de légendes de source européenne.

« On peut voir encore à Péking, dans la ville intérieure, une

[1]) *La Piété filiale en Chine*, par P. Dabry de Thiersant, consul de France. Ouvrage orné de vingt-cinq vignettes chinoises. Paris, Ernest Leroux, 1877, in-18.

grande tour nommée la Tour de la Cloche, qui fut construite, en l'an 1410, par l'empereur Yong-lo. Lorsqu'il fallut fondre cette cloche qui a des dimensions colossales, le mandarin Kouan-Yu, qui en avait été chargé, échoua deux fois de suite. L'empereur, furieux, le fit prévenir que si l'opération manquait une troisième fois, il payerait de sa tête son incapacité. Kouan-Yu avait une jeune fille âgée de seize ans, nommée Ko-Ngai, d'une beauté hors ligne, et qui nourrissait pour ses parents une affection sans bornes. Après avoir cherché à consoler et à encourager son malheureux père, elle alla consulter un astrologue célèbre, qui lui dit « que les métaux ne s'uniraient point entre eux tant que, dans la composition de l'alliage, n'entrerait pas le sang d'une vierge. » Ko-Ngai rentra chez elle, terrifiée, mais bien décidée à s'immoler pour sauver son père. Elle le supplia de lui permettre de l'accompagner lorsqu'on ferait de nouveaux essais. Au jour fixé, elle se trouvait avec une de ses suivantes au milieu des parents et amis, pleins d'anxiété sur les résultats de l'opération. Dès que celle-ci fut commencée, un silence de mort régna dans toute l'assemblée. Tout à coup on entendit un cri épouvantable et ces mots : « Pour mon père. » Puis on vit les métaux en fusion bouillonner un instant en débordant partout ; ils avaient reçu un nouveau corps : celui de Ko-Ngai, qui s'était précipitée la tête la première au milieu de cette lave de fer et de cuivre. Sa suivante essaya de la retenir, mais ne parvint à saisir qu'un de ses souliers. Le père, fou de douleur, voulut suivre sa fille, et on eut mille peines à le ramener chez lui dans un véritable état de démence. La prédiction de l'astrologue se vérifia, la cloche sortit de l'opération aussi parfaite que possible. Seulement on ne retrouva pas le moindre vestige de la malheureuse Ko-Ngai. L'alliage avait absorbé la vierge tout entière. On raconte que, depuis cette époque, lorsqu'on sonne la cloche, elle produit un son plaintif qui finit par imiter une voix de femme à l'agonie, et que l'on entend distinctement le mot *hiai*. C'est Ko-Ngai, dit le peuple, qui demande son soulier. Les annales chinoises relatent un fait presque semblable qui s'est passé dans le royaume de

Ou à l'époque où la Chine était divisée en trois royaumes. Le chef des forgerons du roi fut accusé de ne plus fournir que des armes d'une qualité inférieure, quand sa fille Ly-Mo se précipita au milieu des métaux en fusion et sauva ainsi son père. Le roi ordonna qu'on élevât un temple en l'honneur de la courageuse et dévouée jeune fille[1]. »

HENRI CORDIER.

[1] M. Georges Carter Stent a traduit cette légende en anglais dans le *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, VII, 1873, pp. 185-189; sa version a été mise en vers par M. G. M. H. Playfair, dans la *China Review*, V, pp. 241-3.

L'ŒUVRE D'AUGUSTE MARIETTE

AU POINT DE VUE DES ÉTUDES D'HISTOIRE RELIGIEUSE.

Une des grandes figures de l'égytologie vient de disparaître : Auguste Mariette est mort le 18 janvier dernier, à l'âge de soixante ans. C'était une forte personnalité, une haute et rare intelligence servie par un corps robuste, un athlète pétillant d'esprit. Il y avait en lui tout à la fois un savant, un hercule et un artiste, et cette trinité en un seul homme était indispensable pour entreprendre aux bons endroits les fouilles heureuses qui ont livré à l'étude des milliers de monuments, pour disputer à la rapacité des Arabes les trésors enfouis dans le sable et pour exposer au monde savant, avec une habileté sans égale, les résultats de tant de fructueuses découvertes.

La biographie de Mariette est bien connue. Professeur d'une classe élémentaire au collège de Boulogne-sur-Mer, il parvint à surmonter, avec les maigres ressources que lui offrait sa ville natale, les premières difficultés du déchiffrement des hiéroglyphes. Admis au Louvre en 1848 comme employé auxiliaire, il apprit à connaître les monuments en commençant avec M. de Longpérier le classement des monuments égyptiens que termina mon regretté maître, le vicomte Emmanuel de Rougé. Une mission en Égypte, obtenue pour y rechercher les fragments épars de la littérature copte, le mit sur les traces de l'allée de sphinx qui, dans la plaine de Sakkarah, conduisait à la tombe d'Apis. Ce qu'il dépensa de science, d'ingéniosité et de courage pour amener au jour et expédier en France, au péril de sa vie, les monuments du Sérapéum est incalculable : le récit émouvant en a été tracé par M. E. Desjardins dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 15 mars 1874.

Une allocation du duc de Luynes lui permit ensuite de déblayer le temple construit auprès du grand sphinx de Gizeh, puis un voyage du prince Napoléon lui fournit l'occasion de fouilles nouvelles et fécondes dans la basse Égypte. Nommé enfin par le vice-roi directeur du Service de la conservation des Antiquités de l'Égypte, il put donner libre carrière à son génie de chercheur et il exhuma de terre d'innombrables trésors archéologiques, dont la publication a occupé les dernières années de sa vie : ce sont les Papyrus de Boulaq, les Monuments divers, les cinq volumes de Dendérah, les trois volumes d'Abydos, les deux volumes de Karnak, celui de Deir-el-Bahari. Citons encore les luxueu-

ses publications de l'*Album photographique de Boulaq* et du *Voyage dans la Haute-Égypte*.

C'est particulièrement au point de vue historique que les fouilles de Mariette ont été fructueuses. Les stèles du Sérapéum, relatant le nombre d'années d'existence de taureaux sacrés nés sous tel roi et morts sous tel autre, ont été d'un puissant secours pour établir la succession des pharaons des dernières dynasties et combler d'importantes lacunes. Les fouilles exécutées à Tanis nous ont apporté de précieux renseignements sur le fait capital de l'Invasion des Pasteurs et nous ont appris que ce n'est qu'après la XIIIe dynastie que ces étrangers ont pu s'introduire en Égypte par l'isthme de Suez ; qu'ils adoraient le même dieu que les fils de Khet, peuple désigné par la Bible comme le plus important parmi les tribus chananéennes ; ce dieu des Chananéens et des Pasteurs portait les noms de Baal et de Soutekh. Les fouilles de Tanis ont précisé nos idées sur le caractère de ces envahisseurs : on a dû renoncer à les considérer comme des barbares et des dévastateurs lorsqu'on a vu surgir ces beaux sphinx à tête humaine, coiffés d'une crinière de lion, qui sont leur œuvre et lorsqu'on a constaté que leurs rois, au lieu de détruire les colosses et statues pharaoniques, se contentaient souvent d'y graver leurs noms à côté de ceux de leurs devanciers, réserve que n'ont pas imitée les Ramessides qui martelaient les légendes de leurs ancêtres pour y substituer les leurs.

L'histoire de Thoutmès III a été reconstituée à l'aide de fragments du sanctuaire de Karnak mis au jour par Mariette. Notre savant compatriote a retrouvé sur les pylônes de ce même temple des listes géographiques qui lui ont livré la dénomination hiéroglyphique d'une partie de la Palestine.

L'apport fourni par ses investigations aux études religieuses est moindre, sans doute, mais il est encore considérable.

Les deux premiers in-folios consacrés aux monuments d'Abydos, ainsi que les quatre volumes de planches de Dendérah contiennent d'innombrables représentations mythologiques qui seront une mine inépuisable pour les étudiants. Il est d'ailleurs curieux de constater que le début et la fin de la carrière de Mariette sont marqués précisément par deux livres consacrés à la religion égyptienne : le mémoire sur la *Mère d'Apis* (1856) et le *Texte explicatif de Dendérah* (1875).

Dans le premier de ces mémoires, Mariette se demande ce qu'est la déesse vache qui, sur les stèles du Sérapéum, figure derrière le taureau. Après avoir solidement prouvé que ce n'est pas une épouse, il affirme que c'est une mère. En effet, dit-il, la mère d'Apis était l'objet d'un culte, elle avait ses prêtres, mais notons qu'il ajoute (page 15) : « Les scribes, par une habileté bien digne de leur temps, ont donné de la vache sacrée et de son fils une image à double sens dans laquelle les Égyptiens voyaient à la fois la mère d'Apis et Hathor, la déesse mère par excellence. » Nous reviendrons sur ce point. L'âme d'Osiris passait dans un taureau, dit Diodore (I. 85). Les textes appellent en effet Apis « une forme mystérieuse d'Osiris, munie de cornes, le mystère d'Osiris, et le fils d'Osiris. » Mais Apis est aussi appelé fils de Ptah et renouvellement de la vie de Ptah. Mariette s'autorise d'un texte phénicien, expliqué

par le duc de Luynes, qui traduit le titre *Renouvellement de Ptah* par *Souffle de Ptah*, pour admettre qu'Apis est né d'Osiris dans le sein de la vache sacrée par *l'opération* de Ptah. Cette explication est fort aventurée. Les inscriptions hiéroglyphiques n'appellent jamais Apis *souffle de Ptah*, mais toujours *fils de Ptah*, ou *renouvellement de la vie de Ptah*, ou simplement *renouvellement de Ptah*. Si la légende phénicienne en question porte réellement *Souffle de Ptah*, il faut l'entendre dans le sens de *vie* : donner le souffle, c'est donner la vie, en égyptien comme en hébreu. Maintenant Apis est, en réalité, appelé tour à tour fils d'Osiris, fils de Ptah, fils de Sokaris et fils de Toum, parce que ces personnages divins jouent, chacun dans sa localité, le rôle de soleil nocturne, prédécesseur et *père* du soleil diurne que personnifie Apis sous une forme particulière, sous la forme de l'engendreur de ses rôles, expression rendue par l'hiéroglyphe du *taureau*. Le symbolisme du dieu Soleil s'engendrant lui-même pour se perpétuer est représenté à Memphis par le culte du taureau; il est représenté à Thèbes par le culte d'Ammon ithyphallique, mari de sa mère[1]. La déesse, mère d'Apis, est une déesse à tête de vache parce que toutes les déesses qui enfantent le soleil, qu'elles s'appellent Isis, Hathor, Neit, Meheur, Mersekar, etc., sont coiffées des cornes de la vache, emblème de maternité. Il n'y a donc aucune subtilité dans l'assimilation faite par les scribes de la mère d'Apis à Hathor : cela était tout à fait dans les règles de l'hiéroglyphisme religieux.

Mariette va jusqu'à voir une incarnation du Verbe de Dieu dans Apis; Apis aurait été conçu dans le sein de sa mère, restée vierge, par l'opération du Logos que représente Ptah. Cette hypothèse doit être rejetée par ceux qui se renferment exclusivement dans l'enseignement des textes. Il ne faut voir dans le culte des taureaux Apis à Memphis et Mnévis à Héliopolis qu'une forme spéciale du culte solaire.

Le volume de texte de Dendérah est du plus haut intérêt : c'est un guide précieux à travers les nombreuses et embarrassantes représentations du Temple d'Hathor. Dans l'avant-propos, Mariette affirme, mais sans le prouver par des citations, que le fond de la religion égyptienne n'est pas le monothéisme, mais un panthéisme dont le point de départ serait la déification des lois éternelles de la nature : « Les Égyptiens auraient ainsi vu Dieu dans tout ce qui les entourait, dans les manifestations de l'âme, dans les propriétés de la matière, dans le soleil, dans les arbres, dans les animaux eux-mêmes. » J'avoue n'avoir lu cela dans aucune inscription. Je ne connais qu'un exemple de tendance panthéistique; il se trouve dans un hymne de la XXe dynastie que j'ai publié dans le premier volume de mes *Études Égyptologiques* : les éléments cosmiques y sont présentés comme les membres et les chairs du dieu primordial appelé Ptah-Tatounen; mais c'est un fait isolé. Je crois avoir prouvé dans mon *Panthéon Égyptien* que les habitants de la vallée du Nil, après avoir traversé, comme tous les autres peuples, une phase de fétichisme et de polythéisme antérieure à l'ère historique, ont cru finalement à un dieu unique, caché et innommé, dont la manifestation visible est le Soleil, dont la conception abstraite est le Vrai. La

[1] Le mot mari est également écrit par le taureau.

lumière du soleil, qui s'appelle son *Œil*, est personnifiée par la déesse. Hathor, en l'honneur de qui fut élevé le temple de Dendérah, y est nommée, comme partout ailleurs, en tant que déesse, « œil du soleil, la grande à la tête de son père Hout [1] qui est un projeteur de lumière [2] » — « Vérité au ciel, elle illumine la terre de ses splendeurs ; tous les *êtres* et les animaux vivent de son rayonnement [3]. » Dieu, dans la pensée des philosophes de l'ancienne Egypte, fait la vérité par sa lumière qui anéantit les efforts des ennemis de son œuvre [4]. Mariette voit dans Hathor la personnification de l'harmonie universelle ; en cela, il confond l'effet avec la cause ; il confond le dieu caché avec la déesse lumière par laquelle il se révèle.

Qu'il me soit permis, en terminant cet article, de rendre un dernier hommage à la mémoire de l'illustre archéologue dont l'intelligente et énergique persévérance a fait surgir de terre d'innombrables matériaux d'étude, à l'homme aimable et bienveillant, au brillant causeur dont tous ceux qui l'ont approché garderont un souvenir ineffaçable.

Paul Pierret.

1) Nom d'Horus, le soleil levant.
2) Cf. Dendérah, III, 8 et 16.
3) Id. I, 39.
4) Cf. mon Panthéon égypt., Introduction, p. XII.

ÉLÉMENTS MYTHOLOGIQUES

DANS

LES PASTORALES BASQUES[1]

La *Sainte Geneviève* qui est l'objet d'une pastorale, dont la Bibliothèque de Bayonne possède une bonne copie, n'a rien de commun avec la patronne de Paris. C'est tout bonnement la Geneviève de Brabant, dont les malheurs ont fait répandre tant de larmes. Le manuscrit date de 1830 environ ; on y trouve l'annotation suivante : « Cette pièce a été représentée par les Mesdemoiselles de Mauléon, le 7 juin 1849. » La pastorale compte 949 strophes (soit 3,796 vers) dont 464 pour les trois principaux rôles (168 Sifroi, 157 Geneviève et 139 Golo). Le nombre des rôles est de vingt, dont les huit moins importants sont joués par quatre acteurs seulement.

Le manuscrit indique l'ordre suivant pour le défilé et l'arrivée des acteurs : « 1re entrée, Lanfroi (avec le drapeau), Landry, Golo, Glorianda, Geneviève, Charlotte, Benoni, l'ange, Frédéric et Sifroi ; — 2e entrée, Glodion (avec le drapeau), Etelus et Charles ; — 3e entrée, Tripouet, Tripon, Fraton et Aduran ; — 4e entrée, la magicienne toute seule. »

Sifroi monte sur la scène et se met à écrire une lettre, contenant une demande en mariage, qu'il envoie par Etelus à Charlotte, mère de Geneviève, qui habite Trèves. Charlotte dit au messager du comte qu'elle ne saurait répondre sans avoir consulté son mari Frédéric et sa fille Geneviève. Les deux époux font comparaître en effet la princesse et lui font part de la proposition de Sifroi. Frédéric emploie toute son éloquence à lui persuader de dire « oui ; » il lui démontre que Dieu prescrit le mariage aux fidèles, « comme il en a donné lui-même l'exemple, en épousant sa sainte Eglise. » Mais Geneviève déclare qu'elle est encore jeune, que la belle liberté ne lui déplaît point et qu'elle veut encore jouir de ses fleurs. Elle supplie ses parents de prendre un peu patience.

1) Voyez la *Revue*, tome Ier, p. 132 et 274 (1886).

Cependant, Sifroi, n'y tenant plus, veut se rendre lui-même en France et fait tout préparer pour son départ. Il va prendre congé du roi Charles qui le reçoit en présence de ses courtisans Glodion et Landry ; le roi l'autorise à s'absenter, en l'embrassant tendrement, mais il le prie de revenir au plus tôt parce que le royaume est menacé par « le fier » Aduran. Sifroi, avec ses barons Etedus, Lanfroi et Golo, est admirablement reçu à la cour de Frédéric. Sifroi déclare sa flamme à Geneviève : « J'avais entendu parler de vous, » dit-il, « mais ce que je vois est cent fois plus beau que ce que j'ai entendu dire. Le soleil ne vous est pas comparable ; vous êtes plus belle que la lune et les étoiles. Heureux qui aura votre amour. Depuis que je vous ai vue, je vous aime à la folie ; je ne désire que vous épouser. De grâce, traitez-moi avec pitié ! » Geneviève répond très poliment qu'elle obéira à son père et à sa mère, et Sifroi, satisfait de cette réponse modeste, va trouver Charlotte et Frédéric.

Le père et la mère de Geneviève accueillent avec joie la demande du comte de Travers. Ils le présentent à leur fille. Les deux fiancés échangent une forte poignée de mains. Après une « collation, » les nouveaux époux partent pour la ville de Travers, accompagnés par les bénédictions de Frédéric et de Charlotte. Geneviève emmène sa suivante Glorianda.

Lanfroi et Golo font aussi leurs adieux à Frédéric, qu'ils remercient de sa bonne hospitalité.

Mais le roi turc Aduran, suivi de Tripouet, Tripon, Proton, arrive à cheval devant le théâtre, où ils montent après avoir violemment défié et provoqué Charles, roi de France. Ne rencontrant personne, ils vont tranquillement dîner. Survient Charles, avec Glodion, Landry et Etedus ; le roi chrétien annonce à ses fidèles qu'il va falloir d'abord se battre avec Aduran, roi des Maures, puis avec le roi des Anglais « dont », ajouta-t-il, « nous avons besoin de piller les trésors. » Il envoie Etedus chez Sifroi, comte de Travers.

Etedus trouve Sifroi en conversation avec Geneviève et Golo, son intendant. Il accomplit son message. Sifroi se rend à l'appel de son suzerain, non sans avoir beaucoup lutté contre les supplications de Geneviève qu'il recommande à Golo. L'intendant jure d'en prendre le plus grand soin. Adieux touchants échangés entre les deux époux.

Aussitôt arrivé auprès du roi Charles, Sifroi part en guerre avec Landry et Glodion. Ils rencontrent Aduran et ses soldats. Aduran, blessé, invoque « Mahomet et Pion, » ses dieux, et met en fuite les chrétiens, malgré les sarcasmes d'Etedus, qui lui dit : « Tes dieux ne t'écoutent guère ; ils sont à dormir ou à se rassasier dans quelque banquet ! » Nouvelles provocations ; les chrétiens sont appelés « coquins, poltrons, chevaux, crapauds, ânes, » et sommés de livrer les clefs de leur ville. La bataille reprend de plus belle ; Aduran, blessé, prend le parti de se retirer avec ses soldats dans son pays. Les chrétiens se jettent à genoux et rendent grâces à Dieu sur le champ de bataille.

Cependant, Golo vient annoncer au public qu'il est amoureux de sa maîtresse Geneviève « à la belle taille, » et qu'il va saisir la première occasion pour lui déclarer sa flamme. D'un autre côté, Sifroi envoie Lanfroi porter à Geneviève une lettre. Le messager fidèle accomplit sa mission et demande à la comtesse

une réponse qu'elle s'empresse de lui donner. Golo, qui survient sur ces entrefaites, demande à Geneviève pour quel motif elle est si gaie. La comtesse lui dit que c'est parce que Sifroi lui mande qu'il se porte bien. « Il est bien heureux de vous posséder ! mais, j'en suis jaloux et je désirerais que nos cœurs s'unissent !... — Est-ce là ce que vous avez juré à mon époux ! Prenez garde d'être puni ! » Et elle sort indignée : « Pauvre Golo ! » se dit l'intendant, « tu as fait une sottise, mais il est trop tard pour reculer ; allons en avant » et, pendant que Sifroi poursuit le cours de ses campagnes, tout heureux des bonnes nouvelles que lui a apportées Lanfroi, il revient adresser une déclaration encore plus passionnée à la comtesse. Il veut même l'embrasser, mais Geneviève se fâche et lui donne un soufflet. Demeuré seul, Golo compare sa maîtresse aux rochers de la montagne, aux tigres, aux tyrans et jure de se venger de l'affront qui vient de lui être fait. Il se propose d'écrire à Sifroi qu'il a surpris Geneviève « au lit, avec le cuisinier Drogan. »

Geneviève, en effet, a fait prier Drogan de venir lui parler ; elle lui demande s'il veut aller porter à Sifroi un message de sa part : il se met naturellement à ses ordres. Nouvelle déclaration de Golo, que Geneviève soufflette une seconde fois après l'avoir accablé d'injures : « coquin, insolent, infâme et double fripon. » Pour se venger, Golo écrit à Sifroi et lui envoie la lettre par Glodion. Sifroi, malgré les sages conseils de Lanfroi, se met dans une colère intense et fait dire à Golo d'enfermer Geneviève et son complice dans une affreuse prison. Sur l'ordre que leur en donne Golo, Landry et Glodion vont prendre Drogan, l'accablent de liens et le conduisent en prison. Ils exécutent ensuite le même ordre avec peine vis-à-vis de Geneviève qui fait preuve d'une patience et d'une résignation angéliques. Elle ne peut cependant se contenir à la vue de Golo qui vient lui demander, en raillant : comment elle passe son temps dans la prison ; elle l'appelle « infâme, traître, canaille, monstre horrible » et déclare « qu'elle se laissera manger des vers plutôt que de céder à ses vœux. » Demeurée seule, elle adresse à Dieu une fervente prière.

Arrivée solennelle, à cheval, d'une magicienne qui, dans un monologue animé, expose longuement ses talents, ses mérites, sa gloire, sa puissance, etc. « Mon nom est répandu — de l'orient à l'occident, — et mes œuvres aussi — du moins à Saint Antoine... Je suis une enchanteresse païenne, qui gagne de l'argent en masse ; je suis plus puissante que les anges, et tous les diables sont mes garçons ; je connais toutes les sorcières (*bellaguiliaq*) d'ici, car elles sont toutes mes servantes. Si vous avez un enchantement ou un empêchement (*estoca*), apportez une poule, une poularde ou un mouton (*ahari*) et je vous guérirai. » Elle monte sur le théâtre et entre à droite.

Golo appelle Gloriandia et lui fait prendre une écuelle d'eau et du pain « dont se servent les gueux (*mireandiaq cerbatcatcen diena*) » et lui ordonne de les porter à Geneviève. La suivante revient annoncer à Golo que la comtesse est accouchée d'un fils : « Est-ce possible ? » dit Golo, « elle a accouché seule, sans sage-femme ? — J'y vais voir. » Et il ouvre à Geneviève la porte de sa prison, en lui annonçant que Sifroi est mort sur mer et qu'elle n'ait à se préparer à l'épouser lui, Golo : « Avant d'épouser un fripon comme toi, » lui répond-elle, « je m'en-

fonceraí un couteau dans l'estomac ! » Golo va trouver la magicienne, lui raconte son histoire, lui demande assistance et lui donne de l'argent.

Sur ces entrefaites, Sifroi fait prévenir Golo, par Lanfroi, de sa prochaine arrivée, et lui ordonne de venir au-devant de lui, jusqu'à mi-chemin. Le comte prend congé du roi, au milieu de toute sa cour, et se met en route vers Trèves. Golo vient le saluer, mais n'osant lui raconter les nouvelles de la maison il lui présente, comme un témoin précieux, la magicienne. Sifroi l'interroge. Elle refuse de lui répondre, et le prie de ne pas s'abandonner à sa curiosité. Le comte insiste et lui donne de l'argent.

Elle va chercher alors une grande terrine (*godalet*) pleine d'eau et la place devant Sifroi, en criant : « Voyez-donc, seigneur — au-dedans de ce verre ; — vous verrez Geneviève — qu'elle *est* avec le cuisinier ; — voyez donc — comme ils sont dans le lit — l'un dessus l'autre — en grand plaisir. *Has modo Beni hic has modo Beni hic Ien jubent.* » Fou de rage et de douleur, Sifroi ordonne à Golo de courir « à la maison » et de faire tuer Geneviève et son enfant, avec « ce fripon de Drogan. » Golo part en toute hâte.

Glorianda vient en pleurant annoncer à Geneviève la fatale nouvelle. La comtesse cherche à la consoler, et lui demande une plume et du papier ; elle écrit un billet qu'elle prie sa suivante de mettre « sur la table de Sifroi ou dans les cabinets. » Les deux femmes s'embrassent tendrement.

Golo ordonne à Landry et à Glodion de tuer Drogan ; mais celui-ci discute avec eux et adresse ensuite à Dieu une longue prière. Impatienté, Golo vient le tuer lui-même d'un coup de sabre ; puis il invite ses deux acolytes à emmener Geneviève et son enfant dans la *forêt* et à les y mettre à mort. Les deux soldats tirent Geneviève de sa prison et la promènent sur la scène, en lui exprimant tous leurs regrets. Elle est la première à leur conseiller l'obéissance, mais elle demande la permission de prier Dieu : elle les supplie ensuite de la tuer avant son enfant ; car autrement, dit-elle, ce me serait mourir deux fois.

Cependant Landry, saisi de pitié, s'avise de lui laisser la vie ; il n'a pas de peine à ramener Glodion à cet avis. Ils partent et la malheureuse princesse s'enfonce dans le bois avec son enfant. Elle se plaint de la cruauté de Sifroi et elle jette loin d'elle son anneau « gage de mariage ».

Glodion et Landry annoncent à Golo, puis à Sifroi qui arrive, la mort de Geneviève.

Dans la forêt, la princesse ramasse de l'herbe en priant Dieu : « Benedicite Dominus — nos et ea quæ sumus sumpturi — dextera Domini nostri — Jesu-Christe in nomine. » Elle mange cette herbe en continuant sa prière. Un ange lui apparaît, « tenant un crucifix à la main. » Par l'ordre de Dieu, il lui remet ce crucifix, qui sera désormais sa consolation, en attendant la récompense céleste.

De son côté, Sifroi va se mettre à table. Glorianda y a mis la lettre de Geneviève, dont le comte se fait donner lecture par Lanfroi. Elle lui adresse de touchants reproches et lui fait d'émouvants adieux. Troublé par cette lecture, Sifroi traite fort mal Golo, qui essaie une justification difficile.

Geneviève se plaint à Dieu qui vient lui recommander la patience : « Souffre dans ce monde, pour prendre du plaisir avec moi dans l'autre. »

Landry vient dénoncer au roi Charles la magicienne qui tourmente les gens dans les mariages, qui fait perdre les fruits de la terre, qui enseigne que le blanc est rouge. Le roi la fait arrêter par Landry et Etedus. Ils la couvrent de liens et l'engagent ironiquement à se délier par le secours de son art.

Geneviève fait la leçon à son fils Benoni. Elle lui enseigne le « Notre père, » lui parle de son père terrestre, lui dit qu'il y a deux mondes, celui-ci divisé en beaucoup de royaumes et l'autre, séjour de Dieu. Elle lui apprend aussi qu'il y a un paradis pour les bons et un enfer pour les méchants, qu'on va au paradis après la mort, que la mort est la séparation de l'âme et du corps, enfin que l'âme est un parfait esprit créé par Dieu « à sa forme. »

La magicienne comparaît devant Charles, qui l'interroge et la menace de la faire pendre (*urcatu*) si elle n'avoue pas ses méfaits. Elle raconte qu'il y a sept ans environ elle reçut la visite d'un serviteur du comte de Trèves qui lui demanda de l'aider à perdre sa maîtresse, parce qu'elle avait dédaigné son amour ; et que par sa magie et par le secours du diable, elle avait montré à Sifroi sa femme avec le cuisinier Drogan. Charles envoie Etedus raconter à Sifroi toute l'intrigue et ordonne à Landry de faire brûler la magicienne dans un grand feu. Elle demande à Landry de l'épargner, lui promettant sa main et ses grandes richesses, mais le fidèle serviteur ne veut rien entendre, allume un grand feu et l'y jette : elle meurt en criant : « Ai! ai! ai! ai! »

Pendant ce temps, Etedus a fait la commission du roi de France à Sifroi, qui l'en remercie avec effusion. Il éclate en menaces terribles contre Golo, qu'il mande par devers lui. Mais celui-ci, défiant, se rend à l'invitation du comte, seulement sur l'assurance qu'il s'agit d'une partie de chasse. Glodion et Landry l'arrêtent et le mènent en prison. « Réjouissons-nous, dit le comte, de la punition des coupables, et organisons pour demain une grande partie de chasse dans la forêt. »

Ils sortent et rentrent avec des fusils. Sifroi arrive à cheval et leur prescrit de se disperser, tout en se tenant prêts à accourir à l'appel de sa trompette. Demeuré seul, il rencontre Geneviève, qu'il ne reconnaît point d'abord : « Si tu es chrétienne, lui dit-il, approche ; si tu es un diable, va en enfer. — Je suis chrétienne, » répond-elle ; et elle « chante un air. » Sifroi la reconnaît alors et lui demande ce qu'elle fait là, dans ce bois. Geneviève n'ose approcher, car elle est nue et le supplie de lui jeter son manteau. Elle lui raconte alors comment ses serviteurs l'ont épargnée. « Quel est donc ton nom ? dit Sifroi. — Geneviève ! — Ah ! tu es bien ma bien-aimée ! » et il descend de cheval pour venir l'embrasser. Puis il sonne de la trompette pour rappeler Glodion, Landry et Lanfroi, qu'il envoie au château chercher « des vêtements de Madame. » Ils reviennent avec Glorianda, qui habille sa maîtresse. Sifroi quitte à son tour ses vêtements de chasse pendant que Geneviève remercie Glodion et Landry de l'avoir jadis épargnée.

Glodion va chercher Golo dans sa prison et le conduit devant Sifroi, qui le condamne à être cruellement tourmenté, puis à être brûlé vif. Geneviève intercède pour lui, mais Sifroi ne veut point lui laisser la vie. Il ordonne que le traître soit pendu. Golo demande grâce en vain à Landry et à Glodion ; ils lui permet-

tent seulement de faire sa prière. Le misérable se jette à genoux, confesse sa faute et demande pardon à Dieu. Ses camarades le pendent haut et court.

Geneviève remercie de nouveau ses sauveurs ; elle donne à Glodion un château où il vivra heureux toute sa vie. Quant à Landry, elle le nomme intendant à la place de Golo, et le marie avec Glorianda. Quelque temps après, un pêcheur rapporte à Landry l'anneau de Geneviève, qu'il a trouvé dans le ventre d'un poisson. Sifroi invite sa femme à le remettre à son doigt.

Mais les temps sont venus. L'ange du Seigneur apparaît à Geneviève pour lui annoncer que son jour heureux est arrivé, qu'elle a contenté Dieu par sa patience, que sa chaise est prête au ciel et que la couronne des martyres l'attend. Geneviève qui est à genoux se met au lit, où Glorianda est fort étonnée de la voir. La comtesse lui annonce sa fin prochaine et la prie d'aller chercher son mari et son fils. Elle leur fait ses adieux et les embrasse. Eledus cherche à consoler ses maîtres, mais Benoni se désespère, tombe sur le corps de sa mère, se trouve mal et est emporté par Eledus et Glorianda.

Tous les acteurs rentrent en scène et se placent en rond ; l'ange s'avance au milieu, et le dialogue suivant s'échange :

« *Les acteurs.* — N'est-ce pas une chose admirable — que la vie de Geneviève, — pour résister à la tentation, — le courage qu'elle a eu ?

« *L'ange.* — Qui serait la personne — qui pourrait faire comme elle, — ayant quitté ses biens — qui pourrait aller dans le bois ?

« *Les acteurs.* — Un grand tourment — vous avez souffert ; — dans le ciel votre trône — est prêt, prêt.

« *L'ange.* — Vous devez jouir — du grand royaume du ciel, — parce que vous avez passé dans ce monde — tant de misères.

« *Les acteurs.* — Nous venons ici — pour chercher votre âme, — et aussi votre corps — dans la tombe du paradis.

« *L'ange.* — Prenez exemple sur sainte Geneviève ; — allons, messieurs, allons ; — emportons-la d'ici. »

Et ils partent, emportant le corps de Geneviève.

La pièce se termine par le dernier prologue, le dernier sermon, *azken pheredikiia* :

« Bonnes gens, apparemment — nous vous avons ennuyés ; — mais le pardon humblement — nous vous demandons.

« Nous-mêmes, nous déclarons — que nous avons fait beaucoup de fautes ; — mais nous avons l'espérance — que vous nous pardonnerez.

« Considérez que la faute — est ordinaire à tous ; — et que tout le monde là dedans — nous tombons.

(L'acteur se promène).

« D'abord notre père Adam — a fait une faute, — quand du fruit défendu — il a mangé.

« Par sa faute tous — nous avons été blessés — et de l'état d'innocence — tous tirés.

« Si, lui, a fait des fautes — il n'est pas surprenant que nous, nous péchions ; — espérons donc — qu'on ne nous maudira pas.

« Vous avez vu tous — la vertu sans pareille de Geneviève — et pour résister aux tentations — son grand courage.

« Qui serait aujourd'hui la personne — qui pourrait faire comme elle, — ayant quitté tous ses biens — qui pourrait s'en aller?

« Vous avez vu d'abord — la brutalité de Golo: — pour violenter sa maîtresse — sa passion;

« Mais il s'est trompé — dans son mauvais dessein; — et Geneviève l'a emporté — dans une victoire insurmontable.

« Il ne s'était pas contenté de cela — ce serviteur insolent; — mais il a pensé à faire — plus de trahison.

« Vous avez vu Golo — comment il a envoyé à Sifroi — que Geneviève en adultère — il avait pris avec le cuisinier.

« Susanne fut condamnée — innocemment à mourir; — de la même manière Sifroi a envoyé — (l'ordre) de tuer Geneviève.

« L'innocence de Susanne — le prophète Daniel a reconnu; — à son tour Geneviève de la mort — les serviteurs ont sauvé.

« De la même manière aujourd'hui Sifroi, — ayant reconnu la méchanceté de Golo; — vous avez vu de quelle manière — il a été puni.

« Je vois, bonnes gens, — que vous commencez à être fatigués; — et que vous avez prête — l'heure où vous devez partir.

« Nous invitons ces jeunes hommes — à danser ici; — et les vieillards au contraire — à retourner chacun chez soi.

« Je demeure votre serviteur, — noble compagnie; — je vous souhaite à tous — le bonsoir à chacun. »

Il ne serait peut-être pas sans intérêt de comparer ces détails avec la rédaction du drame populaire de *Geneviève de Brabant* représenté par des marionnettes sur tous les champs de foire. J'ai eu occasion, en 1878, à Bayonne, d'assister plusieurs fois à ce spectacle dans une grande baraque qui s'était établie à l'entrée des Allées marines. L'*impresario* et ses enfants, tout en faisant mouvoir les marionnettes, lisaient les rôles dans un cahier manuscrit. Il paraît que ce texte passe de baraque en baraque, un peu à la façon des pastorales, chacun ajoutant ou retranchant à son gré.

La pièce comprenait six actes bien distincts, avec changement de costumes et de décors.

Le premier acte ouvre par les adieux de Sifroi à Geneviève, ses recommandations à Golo et son départ. Golo vient aussitôt déclarer son amour à la comtesse d'une façon fort originale; il regarde le portrait de Sifroi et dit : « Portrait superbe, Madame! et je serais le plus heureux des hommes si je pouvais en remplacer l'original. » Il fait mettre Drogan et Geneviève en prison. « Madame au sommet de la tour, et le cuisinier dans le souterrain » pour ne pas introduire « le loup dans la bergerie. »

A l'acte suivant, Golo vient voir Geneviève dans sa prison : « Madame, je vous présente mes hommages; et comment va votre » chère santé? » Geneviève repousse avec indignation ses offres : Je ne veux pas, dit-elle, d'un amour « aussi outrageant pour ton maître que dégoûtant pour moi. » Sur quoi,

l'intendant ordonne aux deux soldats Lazare et Balthazar de tuer la comtesse et son fils, sous le fallacieux prétexte que « les femmes n'ont fait que des sottises depuis le commencement du monde. »

L'acte trois se passe dans la forêt. Les deux soldats, après avoir fait grâce à Geneviève, imaginent de couper la langue à un chien et de l'apporter à Golo, comme preuve que le crime est accompli. Balthazar fait remarquer que cette langue est bien longue : « Mais, lui répond Lazare, il n'y a pas d'être dans la création qui ait la langue plus longue qu'une femme ! »

Le quatrième acte ramène Sifroi dans son palais. Golo achète « la conscience » de la sorcière Macbeth qui montre au comte de Brabant, au centre d'une étoile ardente, l'infidélité de sa femme : Drogan est aux genoux de Geneviève. Cependant un spectre vient menacer Golo jusque sous les yeux du comte, qui finit par l'accabler de reproches : « Mes biens, vous les avez dilapidés; vous n'avez été qu'un ministre concussionnaire; de mon château, vous n'avez fait qu'une triste catacombe. »

Le cinquième acte est consacré à la reconnaissance; le sixième ramène Geneviève et son fils au château : « La pompe de ce palais, dit-elle, m'étonne tellement que je ne puis m'habituer à y vivre dedans : j'étais habituée aux racines et je ne puis m'accoutumer à ma nourriture ordinaire. — Eh bien! ma chère Geneviève, répond le comte, on enverra des serviteurs chercher des racines dans la forêt. » Golo, condamné à mort, demande pardon à sa maîtresse : « J'étais le crime, Dieu m'a puni, vous êtes la vertu, il vous a récompensée. »

Les représentations auxquelles j'ai assisté se terminaient par le quatrain ci-après, absolument inexplicable, que le propriétaire de la baraque récitait solennellement pendant la chute du rideau :

Sur mon pays j'ai vu gronder l'orage
Qui détrôna la puissance des rois;
J'ai vu périr, dans ce sanglant naufrage,
Le despotisme, ennemi de nos droits.

Julien Vinson.

(*A continuer.*)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 7 janvier* 1881. M. Heuzey donne quelques détails sur la statue de Minerve trouvée à Athènes, dont la découverte a été annoncée avec un certain retentissement, il y a quelques jours. M. Heuzey regrette de n'avoir encore sur cette découverte que des renseignements de seconde main et qui ne lui viennent pas d'un homme du métier. Toutefois il est déjà en mesure d'annoncer que la statue en question a été trouvée non à l'Acropole, mais dans la région nord-ouest d'Athènes, rue de Socrate, près du Varvakéion; elle n'est pas plus grande que nature et peut-être même ne dépasse-t-elle pas un mètre de hauteur; elle est en marbre. C'est certainement une Minerve : elle est accompagnée des attributs de cette déesse, serpent bouclier, sphynx sur le casque. On peut supposer, avec assez de probabilité, que c'est une copie réduite de la grande Minerve de l'Acropole, en ivoire et en or, qui était l'œuvre de Phidias. C'est sans doute cette hypothèse mal comprise qui aura donné lieu au bruit de la découverte de la Minerve de Phidias elle-même. — M. Egger rappelle que M. Charles Lenormant a déjà trouvé autrefois à Athènes une maquette de dimensions très restreintes, qui paraissait représenter la Minerve du Parthénon. — *Séance du 21 janvier*. M. Pavet de Courteille, président, annonce la perte que l'Institut vient de faire en la personne de M. Mariette, membre ordinaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, mort au Caire dans la nuit du 18 au 19 janvier. Il rappelle en quelques mots les titres et les travaux de M. Mariette, les fouilles faites ou dirigées par lui en Egypte, la fondation du précieux musée de Boulaq. Il insiste sur les profonds regrets que sa mort doit causer à l'Académie et à tout le monde savant, et déclare la séance levée en signe de deuil. — *Séance du 28 janvier*. M. G. Perrot signale, dans la livraison de janvier du *Bulletin de correspondance hellénique* publié par les soins de l'École française d'Athènes, un article de M. Hauvette-Besnault, membre de cette école, qui contient des détails circonstanciés sur la statue de marbre, copie de l'Athéné de Phidias, découverte à la fin de l'année dernière près du Varvakéion à Athènes. — *Séance du 4 février*. M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, adresse à l'Académie un rapport de M. Lacour-Gayet, membre de l'École, qui donne des

détails sur une chambre sépulcrale récemment découverte près de Rome, sur le sommet du Monte-Mario. Cette chambre contenait diverses urnes funéraires ornées de sculptures : le rapport donne le texte des inscriptions gravées sur ces urnes. M. Geffroy annonce, en outre, que des inscriptions importantes ont été découvertes sur l'emplacement de l'ancien théâtre d'Ostie ; il espère pouvoir en envoyer prochainement le texte à l'Académie. M. Le Blant commence la seconde lecture de son *Mémoire de quelques Actes des Martyrs non compris dans le recueil des* Acta Sincera *de dom Ruinart*. — *Séance du* 11 *février*. M. d'Arbois de Jubainville lit un Mémoire intitulé : *l'Alphabet irlandais primitif et le dieu Ogmios*. Il commence par décrire l'alphabet primitif dit *oghamique*, qui a servi à écrire la langue irlandaise jusqu'à l'introduction de l'alphabet latin au VIIIe siècle de notre ère... Dans la seconde partie de son Mémoire, M. d'Arbois rapproche le nom de l'alphabet *oghamique* de celui du dieu celtique appelé par Lucien *Ogmios* et qui était à la fois le dieu de la force et celui de l'éloquence. Il montre, par l'exemple de plusieurs héros de l'épopée irlandaise, tels que Cûchulainn et Ossin ou Ossian, que la pensée celtique ne séparait pas le talent de la guerre et le talent littéraire. Pour les Celtes, les deux arts nobles, c'étaient l'art de se bien battre et l'art de bien dire : *rem militarem et argute loqui*, selon le mot de Caton l'Ancien. Ogmios, ou probablement Ogma, était le dieu de ces arts ; et c'est comme dieu de la littérature qu'il aura reçu un nom qui rappelle celui de l'ancienne écriture irlandaise. — *Séance du* 18 *février*. M. Léopold Hugo envoie un petit bas-relief funéraire, dont il fait hommage à l'Académie. — *Séance du* 25 *février*. M. Adolphe Regnier fait un rapport au nom de la Commission chargée de juger le concours ouvert pour le prix ordinaire de l'Académie sur cette question. *Étude grammaticale et lexicographique de la latinité de saint Jérome*. Un seul Mémoire a été déposé, la Commission ne décerne pas le prix. Sur la proposition de la Commission, l'Académie remet la même question au concours. Le terme de ce nouveau concours n'est pas encore désigné. — M. Le Blant continue la seconde lecture de son *Mémoire sur quelques Actes des Martyrs*, etc. — M. L. Delisle lit un Mémoire sur un manuscrit en lettres onciales de la Bibliothèque publique de Bruxelles qui est intéressant surtout au point de vue paléographique, parce qu'il porte une indication de date à peu près précise et fournit ainsi un spécimen d'écriture d'époque certaine. On y lit en effet l'inscription suivante, qui témoigne qu'il a été écrit par ordre de Numidius, abbé de Saint-Médard de Soissons à la fin du VIIe siècle. *Hic liber vitas patrum seu vel humilias sancti Cæsarii episcopi quod venerabilis vir Nomedius abba scribere rogavit et ipsum basilicæ sancti Medardi contulit devota mente. Si quis illum ex eadem auferre tentaverit, judicium cum Deo et sancto Medardo.* Malgré la défense, marquée dans ces dernières lignes, de faire sortir ce manuscrit du monastère de Saint-Médard, il paraît avoir quitté Soissons de bonne heure; durant le moyen âge, il appartient à l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras. Le volume comprend une grande partie du livre V des *vies des Pères*, dix homélies de Saint Césaire, la première ligne d'une décrétale de Gélase, enfin un commentaire abrégé sur les Évangiles. Les homélies de Césaire données par ce manuscrit ont été attri-

buées, sur la foi de divers manuscrits moins anciens, à saint Augustin, à saint Eucher et à Fausta. Le manuscrit de Soissons-Arras-Bruxelles paraît important à étudier pour l'établissement du texte de ces homélies. — *Séance du 11 mars.* M. Le Blant continue la lecture de son *Mémoire sur quelques Actes des Martyrs.* — *Séance du 18 mars.* M. Oppert est nommé membre de l'Académie par 19 voix contre 16 données à M. François Lenormant. — M. Pavet de Courteille donne lecture d'une lettre de M. Ernest Desjardins, qui annonce une découverte épigraphique et archéologique, faite récemment à Saint-Cassien, à 5 kilomètres de l'ouest de Cannes, à peu de distance de la mer, sur la rive gauche de la Siagne. Saint-Cassien est un mamelon naturel isolé au milieu de la plaine. On sait par un témoignage du moyen âge qu'il y a eu là dans l'antiquité, un temple de Vénus. De nos jours c'est un lieu de pèlerinage et il s'y célèbre une fête annuelle le 23 juillet, jour de Saint Cassien. Des travaux entrepris pour mettre en culture un terrain situé à la base méridionale du mamelon ont amené la découverte de plusieurs sépultures et d'une inscription fragmentaire, qui est une épitaphe en vers. Quelques fragments de l'inscription ayant disparu, il a fallu en compléter le texte par conjecture. — *Séance du 25 mars.* M. Léopold Hugo adresse à l'Académie le dessin d'un bas-relief funéraire grec conservé dans son cabinet à Paris. M. Le Blant continue la seconde lecture de son *Mémoire sur quelques Actes des Martyrs.* — *Séance du 1er avril.* M. G. Perrot communique un extrait du journal le *Moniteur Egyptien*, du 15 mars 1881, qui donne des détails sur les fouilles entreprises par M. Maspero à Saqqarah. On a exploré l'intérieur d'une pyramide, dans laquelle se trouvait la sépulture du roi Ounas. Les parois des couloirs et des chambres étaient couvertes d'inscriptions hiéroglyphiques, fait remarquable et nouveau dans une pyramide. — M. Derenbourg fait une courte communication sur une inscription trouvée récemment auprès de Jérusalem, dans un tunnel qui amène l'eau à un étang. Cette inscription vient d'être copiée sur place par M. Sayce, qui a dû pour cela rester six heures de suite dans le tunnel, les pieds dans l'eau. En attendant la publication du texte complet, M. Sayce a communiqué quelques passages de l'inscription au journal *The Athenæum* qui les a publiés dans son numéro du 10 mars. Il semble qu'on ait là un texte épigraphique d'une très haute antiquité. (D'après les comptes rendus de la *Revue critique.*)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. — *6 décembre.* Anundoram Borooah, A Companion to the sanskrit-reading Undergraduates of the Calcutta University; —Bhavabhuti and his place in Sanskrit literature, compte rendu par *A. Barth.* — R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage Kritisch untersucht, compte rendu par L. D. (La *doctrine d'Addaï* est un récit de la conversion au christianisme du roi et de la ville d'Edesse peu de mois après l'Ascension de Jésus-Christ. Le texte original syriaque, dont quelques fragments avaient été publiés, en 1864, par W. Cureton, a été édité tout entier en 1876, avec une traduction anglaise par M. G. Phillips. On connaissait déjà cet écrit par une version arménienne dont les Méchitaristes de Venise publièrent une traduction française en 1868. Deux questions se sont aussitôt posées. Que faut-il penser de l'authenticité de ce document ? Dans quel rapport est-il avec le texte syriaque ana-

logue mis à contribution par l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe ? C'est à l'étude de ces deux questions que M. Lipsius consacre la présente brochure... Selon lui les souvenirs historiques de l'église d'Édesse ne remonteraient pas au delà du roi Abgar VIII (176-213), et de l'évêque Palout, ordonné par Sérapion d'Antioche (190-210) vers la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. En acceptant ces conclusions, je crois qu'il ne faut pas regarder comme dénuées de toute signification les légendes relatives à l'apôtre Addaï et à l'évêque Aggaï son successeur, deux personnages que la « Doctrine » présente comme contemporains de Palout. Il est difficile de croire que l'Osroène, où se trouvaient, vers 190, assez d'évêques pour former un concile, où fleurirent dans le courant du IIe siècle, les célèbres docteurs Tatien et Bardesanes, où, dès le premier siècle de notre ère, les prosélytes juifs abondaient, jusqu'au sein des familles princières, n'ait été évangélisée que vers l'an 200. Une tradition que l'on peut suivre, d'après M. Lipsius, jusqu'au IIIe siècle, place à Édesse le tombeau de l'apôtre Thomas ; ce même apôtre est représenté par une autre tradition, plus ancienne encore, comme ayant prêché dans le pays des Parthes. Je crois donc qu'il y a eu fusion entre les souvenirs, déjà devenus légendaires, de l'évangélisation primitive et le souvenir beaucoup plus précis et tout à fait historique d'un événement plus éclatant, la conversion d'Abgar VIII. ») — M. C., le Pasteur d'Hermas, Analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes, compte rendu par *Aug. Sabatier*. (Travail singulièrement composé, qui n'apporte aucun élément nouveau et dont l'auteur fait preuve d'une assez grande inexpérience scientifique. « Quelle a donc été, dit M. Sabatier, la préoccupation de l'auteur ? Il laisse absolument dans l'état tous les problèmes historiques et critiques du livre. Nous n'en voyons pas d'autre que l'intention polémique de prouver que les dogmes orthodoxes de la Trinité, de la divinité du Christ et les institutions hiérarchiques du catholicisme, aussi bien que la primauté du siège de Rome, étaient choses ou inconnues ou très différemment comprises des chrétiens du second siècle. Nous ne pouvons nous empêcher de penser, tout en reconnaissant la justesse absolue de cette thèse, qu'elle complique inutilement le problème historique du *Pasteur* sans y apporter la moindre lumière et, d'un autre côté, qu'elle serait mieux établie si elle s'appuyait sur une étude générale de l'histoire des dogmes, au lieu d'être édifiée sur un document aussi à part que cette apocalypse d'Hermas. ») — 13 *décembre*. François LENORMANT, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux ; — Il mito di Adone-Tammuz, compte rendu (premier article) par *Joseph Halévy*. (Voyez sur ce même ouvrage la *Revue de l'Histoire des Religions*, Tome I, p. 338 suiv., II, p. 423 suiv.) L'étude critique de M. Halévy offre une étendue exceptionnelle et a paru dans trois numéros successifs de la *Revue critique*. Nous en donnerons des extraits considérables ; l'une des parties les plus heureusement traitées est celle qui concerne la tradition du déluge et sa prétendue universalité. En revanche M. Halévy entre dans de nombreux détails où nous ne nous accorderions peut-être pas toujours avec lui ; nous tenons particulièrement à faire des réserves expresses au passage où le savant assyriologue paraît contester jusqu'au principe même de la division littéraire des morceaux de provenance diverse qui

composent la rédaction actuelle de la Genèse, principe dont l'application peut souffrir quelques difficultés, mais que nous considérons comme actuellement placé au-dessus de toute discussion. C'est précisément un des mérites que nous avons reconnu à la récente publication de M. Lenormant de l'avoir franchement accepté. La vivacité volontiers malicieuse, avec laquelle l'auteur du compte rendu s'attaque à certaines parties de l'œuvre qu'il juge ne l'empêche point, on le verra, de rendre pleine justice à son mérite incontestable et à sa durable utilité. — « Une ancienne école talmudique, éclairée sans doute par un rayon rétroactif de Darwin, affirmait hardiment que de sept ans en sept ans les animaux morts subissaient des transformations successives et des plus bizarres. L'hyène mâle, par exemple, se changeait en hyène femelle, l'hyène femelle en chauve-souris, la chauve-souris en mimosa, la mimosa en ortie et l'ortie en démon. Ce singulier transformisme à court échéance, fort peu admissible en histoire naturelle, exprime toutefois une vérité réelle et palpable aussitôt qu'on l'applique à la mythologie comparée des assyriologues. En effet, aucune branche de la science moderne n'a été autant de fois refaite, dans le court intervalle des sept dernières années, que la mythologie sémitico-accadienne édifiée sur la base des inscriptions cunéiformes. Il faut en chercher la cause dans la précipitation regrettable de quelques assyriologues de nouvelle date à profiter des maigres données que leurs aînés avaient arrachées, ou plutôt qu'ils croyaient avoir arrachées à des textes obscurs, souvent mutilés, pour construire un système d'ethnologie complet, qui embrasse non seulement les trois rameaux civilisés de la race blanche, les Égyptiens, les Sémites et les Aryens, mais aussi la race allophyle, septentrionale ou ouralo-altaïque. M. François Lenormant marche en tête de cette phalange de pionniers hardis qui tendent incessamment vers ce but désirable, mais parsemé de piéges et de faux-semblants. Son *Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, publié en 1872, constitue un vaste répertoire pour ces sortes de recherches. Il fut bientôt suivit des *Lettres assyriologiques* de la *Magie chez les Chaldéens*, des *Premières civilisations*, des *Études accadiennes*, du mémoire sur *le Mythe de Tammouz* et d'autres ouvrages de même nature, ensemble imposant qui forme à lui seul une littérature. Présentées d'une façon claire et avec une chaleur communicative, les théories de M. L. n'ont pas manqué d'être accueillies comme des vérités démontrées. Aussi, quand l'auteur de ces lignes eut pour la première fois osé contester quelques-uns de ces dogmes, et tout spécialement l'intervention allophyle ou touranienne dans la civilisation sémitique, l'école assyriologique tout entière poussa un cri d'indignation. M. L. se hâta d'écraser la rébellion par son volume sur la *Langue primitive de la Chaldée*, où, sur un domaine absolument nouveau pour lui, il a déployé toutes les ressources que sa prodigieuse facilité a pu lui offrir. Comme par enchantement, les grammaires de vingt langues de la haute Asie furent résumées, comparées et au besoin corrigées, afin de démontrer que les Accads des inscriptions cunéiformes étaient les ancêtres des Finnois et que, par conséquent, la mythologie du Kalévala était foncièrement apparentée à la religion de la Chaldée presémitique. Cependant, le doute une fois éveillé, M. L. vit bientôt qu'il y avait quelque chose à modifier dans celles de ses premières

opinions qui prêtaient trop le flanc à la critique. Avec une bonne foi qui l'honore, il se mit à refaire ses ouvrages les uns après les autres, avec la même ardeur qu'il avait mise à les composer quelques années auparavant. En fort peu de temps, la *Magie chez les Chaldéens* devint *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldaeer*, les *Etudes accadiennes*, tome I, furent renouvelées dans les *Etudes accadiennes*, tome III, le mémoire sur *Le Mythe de Tammouz* se transforma en *Il mito di Adone-Tammuz*. Aujourd'hui c'est le tour de *l'Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*. En 1872, les légendes chaldéennes ont été comparées aux légendes analogues chez les autres peuples et dans la Bible; en 1880, les récits de la Bible sont comparés aux légendes chaldéennes et à celles des autres peuples ; ce sont deux termes d'une équation qui changent de place et de coefficient sans changer beaucoup de résultat. Malgré leur titre différent, les *Origines de l'histoire* ne sont qu'une refonte du Commentaire de Bérose, avec un cadre incomparablement plus large, refonte évidemment destinée à résumer tout ce qui a été écrit dans les derniers temps sur la mythologie des peuples sémitiques. — Il me semble cependant qu'on aurait mieux fait de conserver l'ancienne économie de l'ouvrage. Une seconde édition corrigée et augmentée a l'avantage, inappréciable à mes yeux, de faire connaître l'état exact de la science, et les lecteurs sont avertis que tels points de la première édition ont été entièrement abandonnés, et que tels autres ne sont plus aussi sûrs que l'auteur le croyait autrefois. Dans un nouveau livre, au contraire, les points passés sous silence sont censés conserver leur ancienne valeur. Non seulement les lecteurs ne sont pas éclairés, mais l'auteur risque de se voir attribuer des opinions auxquelles il a peut-être depuis longtemps renoncé. Ainsi, pour ne mentionner qu'une des questions du premier ordre, on est en droit de se demander pourquoi, après avoir écrit plus de mille pages pour prouver que la civilisation assyrienne était due en grande partie à un peuple de race touranienne, après avoir énoncé que la triade finnoise *Ukko Wäinämöinen* et *Ilmarinnen* correspondait d'une manière singulièrement précise aux trois dieux supérieurs d'Accad, *Anna*, *Ea* et *Moul-ge*; que le nom accadien du soleil, *Biseba*, était le même que le *Beiwe* des Finnois et des Lapons; que la vieille dame finnoise de Pohja, dont la fille enfante les maladies, rappelait la *Nin-kigal* des Accads, dame de l'abîme ténébreux et de la demeure des morts, on est en droit de se demander pourquoi M. L. ne dit pas un mot de tout cela dans son présent volume, où il accueille pourtant les mythes des tribus les plus insignifiantes des deux hémisphères. L'omission totale de la mythologie finnoise sera regrettée par tous ceux qui ont suivi avec un intérêt toujours croissant les œuvres antérieures de M. L. et cela d'autant plus, que les nouveaux documents cunéiformes qu'il met à leur disposition contiennent sans doute bien des révélations sur l'antique civilisation de la race de Touran. A côté de cette lacune, on en remarque une autre non moins regrettable, c'est l'écartement systématique des traditions juives. Quand on étudie un livre religieux de l'antiquité, il est nécessaire d'interroger la tradition du peuple qui l'a produit. Personne n'écrit aujourd'hui sur le Véda ou l'Avesta sans consulter en première ligne les vieux interprètes nationaux, ne fût-ce qu'à titre de renseignement. Au fait, dès que

l'on prend le texte biblique pour base de comparaison, cinquante analogies tirées de l'Edda ou du Boundehesch, et même du Codex Vaticanus ou du Codex Chimalpopoca ne valent pas l'élucidation d'un seul mot au moyen de la tradition. M. L. a certainement le droit d'afficher hautement son aversion pour la tradition juive, aversion qui se traduit bien des fois par des méprises dans ses citations d'ouvrages rabbiniques et par un dédain incroyable de la grammaire hébraïque, mais, dans ce cas, il eût été logique de la repousser partout avec la même rigueur et de ne point la réhabiliter toutes les fois qu'elle se retrouve chez les Pères de l'Eglise.— Dans la préface, occupée presque entièrement par une profession de foi qui ne nous intéresse guère, l'auteur déclare se rallier complètement à la théorie de l'école critique de l'Allemagne, qui distingue dans la Genèse deux documents originaux et indépendants, savoir le document élohiste qui donne à Dieu le nom d'Elohim, et le document jéhoviste dans lequel Dieu porte le nom de Jéhovah ou Yahvé. M. L. ne se prononce pas sur la date de la dernière rédaction, mais il fait entrevoir qu'on peut, sans forfaire à la foi, la rabaisser jusqu'à Esdras. Une chose lui paraît sûre, c'est que le jéhoviste, quelle qu'en soit la date précise, est notablement antérieur à l'élohiste. On voit par là que M. L. n'a aucune répugnance à admettre la possibilité que les deux documents du Pentateuque soient postérieurs à l'exil, il lui suffit qu'ils soient inspirés pour qu'ils puissent servir de base au christianisme, car « il est de foi que l'inspiration divine s'est maintenue dans la Synagogue jusqu'à la venue du Christ. » Quant au récit de la Genèse, « c'est une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des âges les plus reculés et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun avec quelques variantes. La famille d'Abraham a emporté cette tradition avec elle dans la migration qui l'a conduite d'Our des Chaldéens dans la Palestine ; et elle a même dû l'emporter avec une rédaction déjà arrêtée sous forme écrite ou sous forme orale, car sous les expressions du texte hébraïque on voit transparaître, en plus d'un endroit des choses qui ne peuvent s'expliquer que par des expressions propres à la langue assyrienne, par exemple le jeu de mots de la Genèse, XI, 4, lequel a purement sa source dans l'analogie des mots *zikru* « souvenir, nom, » et *zikurat* « tour, pyramide à étages » dans ce dernier idiome. » Nous nous sommes borné à citer les paroles mêmes de l'auteur, tâchons maintenant d'en examiner les points principaux. — A vrai dire, la question relative à la composition de la Genèse a toute l'apparence d'un hors-d'œuvre, fait tout au plus pour satisfaire une certaine classe de savants, et n'ayant aucun lien intime avec le but essentiel de l'ouvrage. Il y a même à craindre que le remplacement abrupt de la théorie orthodoxe de l'*unité* de la Genèse par la théorie *documentaire* ne paraisse, à bien des lecteurs, être un simple échange d'un dogme contre un autre. Quelques pages bien faites n'auraient pas été de trop pour expliquer cette nouvelle évolution. En effet, qu'importe aux lecteurs l'assurance que la nouvelle théorie n'a rien à voir avec la foi ou l'inspiration du livre sacré ; ce qui lui importe, c'est d'acquérir la certitude que le récit biblique de la création vient de trois auteurs différents ; or, pour plusieurs personnes, cette démonstration est loin d'être faite, du moins par les auteurs qui leur sont connus, et là-dessus les éclair-

cissements de M. Lenormant auraient été reçus avec reconnaissance. Faute de ces explications préliminaires, les modifications et déplacements qu'il fait subir au texte biblique paraissent quelque peu arbitraires ou bien dus à une complaisance excessive pour ses autorités. Notons, en passant, que la traduction des douze premiers chapitres de la Genèse dont M. L. fait précéder son livre est, en général, exacte et fidèle, bien qu'il nous soit impossible d'admettre quelques-une de ses interprétations. Le but principal de l'ouvrage est, ainsi qu'on vient de le voir, de démontrer les trois thèses suivantes : 1° que les récits bibliques de la création sont d'anciens mythes babyloniens modifiés dans le sens du monothéisme ; 2° qu'ils se retrouvent avec des variantes plus ou moins considérables chez les peuples civilisés de l'antiquité ; 3° qu'ils remontent bien haut dans le passé primitif de l'humanité, avant la séparation ethnique des ancêtres des Égyptiens, des Sémites et des Aryens, des trois grandes races représentées par les trois fils de Noé (Noah). Les deux premières thèses sont depuis longtemps admises dans la science et M. L. n'a eu d'autre peine que celle de résumer et de mettre en ordre ce qui a été écrit sur la mythologie comparée soit par les aryanistes, soit par les assyriologues, tout spécialement par George Smith, dont la *Genèse chaldéenne* a été presque entièrement absorbée. Ce qui appartient en propre à M. L., ce qui fait la substance et le pivot de son livre, c'est la troisième thèse, qui constitue la conclusion des deux premières, faisant fonction de prémisses, et d'après laquelle la Genèse hébraïque ne serait ni plus ni moins que le catéchisme primordial de l'humanité antérieure à la séparation des races. J'avoue que la seule pensée de cette prodigieuse antiquité me donne le vertige. Cela dépasse tout ce que l'imagination la plus enthousiaste a jamais rêvé dans la mythologie comparée indo-européenne. Celle-ci s'arrête à l'époque aryaque, où les divers rameaux de la famille aryenne formaient un seul corps de nation parlant une langue mère. Que cela est petit en comparaison de l'époque qu'atteint M. Lenormant ! Alors non seulement les langues des trois races précitées n'existaient pas encore, mais leurs langues-mères elles-mêmes n'étaient encore qu'à l'état latent. Une prétention pareille n'a pas besoin d'être réfutée. La logique la plus élémentaire nous montre que les traditions communes à plusieurs peuples à la fois, si la communauté est réelle et non pas seulement apparente, doivent être attribuées à des emprunts mutuels, effectués aux époques historiques, et relativement récents. Vouloir dépasser cette limite rationnelle, c'est poursuivre des chimères. — Mais M. L. nous a réservé un étonnement encore plus fort. Son énumération des races à traditions communes est loin d'être complète. Il faut y ajouter la plupart des races américaines et malaisiennes chez lesquelles se retrouvent les légendes des âges du monde et du déluge. Le récit du déluge surtout « est une tradition universelle dans tous les rameaux de l'humanité, à l'exception de la race noire » (p. 489). Ce n'est pas tout, M. L. a précisément oublié d'enregistrer les auteurs de ces mêmes tablettes mythologiques dont les données forment la base de toute son étude. De tous les peuples de l'antiquité, aucun n'a autant de droit de figurer en tête de la civilisation que le peuple d'Accad, et ce peuple prodigieux, initiateur de Babylone et de Ninive, est précisément celui qu'on passe sous silence. N'est-ce pas décapiter l'humanité ?

Je crois d'autant plus difficilement à un oubli involontaire, que dans le corps de l'ouvrage, les Accads sont constamment distingués des Sémites et que, dans la préface même, ce peuple non sémitique est mentionné sous la dénomination, malheureusement erronée, de Chaldéens (p. XIX). L'omission des Accads est donc voulue, et, si je ne me trompe, parallèle à l'omission, encore plus radicale, de la race touranienne que j'ai signalée plus haut. L'auteur regrette-t-il de s'être engagé trop loin dans la question tourano-accadienne et cherche-t-il maintenant à s'en débarrasser? On le dirait presque ; mais des réflexions telles qu'on trouve, par exemple, à la page 381, attestent du moins qu'il ne se dédit pas entièrement. Ce malaise, produit d'une hésitation peut-être inconsciente, se communique inévitablement au lecteur, qui se trouve en face de l'objection insurmontable que voici : Étant donné que les textes mythologiques cunéiformes appartiennent à un peuple non sémitique, il s'ensuit nécessairement que les légendes y contenues ne figurent chez les Sémites que comme des emprunts faits par eux à leurs prédécesseurs et non comme des traditions nationales transmises de l'époque préhistorique. Les Sémites de la Babylonie et de l'Assyrie fournissent donc un exemple authentique du passage de presque toute une mythologie d'un peuple chez un autre. A plus forte raison peut et doit-on admettre chez les peuples méditerranéens un échange réciproque d'un petit nombre de légendes pendant de longs siècles de fréquentes relations commerciales et politiques. De là à l'époque brumeuse de la « séparation ethnique, » il y a un immense inconnu que toutes les audaces ne sauront nous engager à franchir. Le même jugement s'applique naturellement aussi aux légendes hébraïques ; s'il est vrai, comme l'affirme M. L., que les récits de la Genèse portent l'empreinte de la rédaction babylonienne, le simple bon sens oblige à conclure qu'ils ont été importés en Palestine, non avec la migration d'Abraham mais mille cinq cents ans plus tard, au retour de l'exil. — Ce qui précède suffit pour démontrer l'extrême fragilité de la thèse de la « tradition primordiale, » même en admettant toutes les prémisses de l'auteur. Voyons maintenant si les légendes comparées par M. L. sont réellement si intimement apparentées qu'elles supposent une origine commune. Le spécimen de rédaction babylonienne qu'il signale dans Genèse, XI, 4, qui aurait sa source dans l'analogie des mots babyloniens *zikru* « souvenir, nom » et *zikurat* « tour, pyramide à étages, » ce spécimen, dis-je, n'est certainement pas de nature à forcer la conviction, attendu que le correspondant hébreu de ces mots *zeker*, ne figure point dans le passage, lequel joue plutôt sur les mots analogues *schêm* « nom, renommée » et *schamaim* « ciel, hauteurs. » Mais passons et examinons consciencieusement les autres preuves que l'auteur expose en toute largeur dans les divers chapitres du présent volume. — Chapitre Ier. *La création*. — Sur la création de l'homme, la seule qu'étudie l'auteur, les légendes variaient considérablement, non seulement chez les divers peuples, mais chez le même peuple. Les Égyptiens, par exemple, faisaient sortir l'homme tantôt du limon échauffé du Nil, tantôt de l'œil du dieu Râ. Chez les Grecs, la matière dont le corps des hommes fut formé était, suivant les légendes, l'argile, la terre échauffée, les chênes, les pierres. Selon Bérose, les dieux firent l'homme avec de la terre pétrie du sang du dieu

Bel. Les Perses admettaient que l'homme actuel vient d'une plante qui germa de la semence de l'homme type et plus parfait, tué par Ahriman. Ici aucune trace d'une tradition commune, car la prédominance de la terre ou de l'argile dans ces légendes a sa cause aussi bien dans sa fécondité naturelle que dans la facilité extraordinaire de la façonner. Aussi M. L. cherche-t-il ailleurs le fil conducteur, il le cherche dans l'idée de l'androgynisme primitif, exposée par Platon, qu'il introduit dans le texte de Genèse, II, 21, 22. Depuis la version des Septante jusqu'à nos jours, nous avons l'habitude d'admettre que, selon la Bible, la femme fut formée de la *côte* (*çêlâ*) arrachée au flanc d'Adâm. Erreur, nous dit M. L. Le mot signifie dans les autres passages de la Bible *côté*, non point *côte*; donc pour former Ève, Dieu prit un des *côtés* d'Adâm, c'est-à-dire scia en deux le corps de celui-ci ; donc Adâm était primitivement un androgyne comme le *Mashya* du Boundehesch, dont fut séparée *Mashyané*. Voilà pour le jéhoviste; quant à l'*élohiste*, est-ce que l'expression « mâle et femelle il *les* créa » n'implique par la notion d'un couple de deux personnes distinctes? Non, répond M. L., la conception d'un être double réside dans la phrase : il les nomma de leur nom Adâm, où le texte dit *Adâm*, et non pas *haâdâm* avec l'article, ce qui prouve, selon lui, que le mot est pris comme nom appellatif, individuel, comme dans le verset suivant, et non comme désignation générale de l'espèce. Je regrette vivement d'avoir à signaler de semblables argumentations de la part d'un savant de mérite, argumentations qui impliquent à la fois oubli de la grammaire et insouciance du texte. Est-il besoin de rappeler qu'en hébreu le nom régi par le verbe *qarâ* « nommer, appeler » ne peut jamais affecter l'article? Est-il besoin de dire que dans la Genèse, V, 3, le mot Adâm n'est pas un appellatif, mais le nom propre du premier homme? Enfin, pour revenir au mot *çêlâ*, est-il nécessaire de remarquer qu'il figure plusieurs fois dans la Bible au sens de « poutre, segment de bois, » auquel se rattache étroitement le sens de « côte » et dont celui de « côté » forme le dernier développement? Le curieux de l'affaire, c'est que M. L. s'appuie sur la tradition juive qui « aussi bien dans les Targoumim et le Talmud que chez les philosophes savants comme Moïse Maïmonide, admet *universellement* qu'Adâm fut créé à la fois homme et femme ayant deux visages tournés des deux côtés opposés, et que c'est pendant son assoupissement que le créateur sépara de lui Hâvâ, sa moitié féminine, pour en faire une personne distincte. » Ce qui est vrai dans cette allégation, c'est que cette opinion n'est soutenue que par un *seul* docteur qui, comme l'attestent les expressions grecques *du parçuphin* (= δύο πρόσωπα) et *androgynos* qu'il emploie, la doit précisément à Platon, et que Moïse Maïmonide la cite comme une opinion bizarre qui a un sens caché, mais qui ne rend pas le sens exact du passage biblique. Quand on ajoute que dans Bérose les hommes à deux têtes et à deux sexes sont rangés dans les créatures du Chaos et nullement dans les ancêtres de l'humanité actuelle créés par les dieux, et que ni en Égypte, ni en Phénicie, on ne trouve aucune trace de la croyance à l'androgynisme primitif de l'homme, on peut affirmer, jusqu'à preuve contraire, que ce n'est pas une conception sémitique. Est-elle du moins indo-européenne? Les données fournies par M. L. ne le démontrent point et nous sommes obligé,

jusqu'à plus ample informé, d'en faire la propriété exclusive de Platon. Mais entre ce philosophe et la Bible il y a une opposition inconciliable. Le sage grec, conformément aux idées de sa nation qui considérait l'amour des individus du même sexe comme supérieur à l'amour entre les individus d'un sexe différent, admet trois couples primitifs : homme et homme, femme et femme, homme et femme, couples que les dieux séparent plus tard en punition de leur orgueil. L'auteur biblique au contraire, pour qui l'idéal de l'amour consiste dans l'union des individus de sexe différent, fait de la femme une partie intégrante de l'homme comme pour indiquer que ces deux êtres forment, l'un sans l'autre une individualité imparfaite. ») — 20 *Décembre*. F. LENORMANT, Les origines de l'histoire, etc. Compte-rendu (deuxième article) par *Joseph Halévy*. (M. Halévy, continuant de suivre, chapitre après chapitre, l'ouvrage de M. Lenormant, traite ici des chapitres II, *Le Premier Péché ;* III, *Les Keroubim ;* IV, *Le Fratricide ;* V, *Les généalogies des Qaïnites et des Schêtites*.) — 27 *Décembre*. F. LENORMANT. Les origines, etc., compte rendu (troisième et dernier article) par *J. Halévy* (chap. VI, *Les Patriarches antédiluviens ;* VII, *Les fils de Dieu et les filles des hommes*. Nous reproduirons les pages relatives au chap. VIII, *Le Déluge*, sur lesquelles nous avons particulièrement attiré l'attention, ainsi que les réflexions finales de M. Halévy. « Chapitre VIII. *Le Déluge*. — L'auteur commence par affirmer que le déluge est la tradition universelle par excellence, qu'elle se retrouve chez toutes les grandes races de l'humanité, sauf une, la race noire (p. 382). Il en conclut que cette tradition est « une de celles qui datent d'avant la dispersion des peuples, qu'elle remonte à l'aurore même du monde » (p. 383.) La raison d'une telle conclusion ne semble pas bien évidente ; de semblables traditions peuvent se produire simultanément dans diverses races à la fois, ou bien passer de l'une à l'autre à des dates relativement récentes. Mais ce qui pis est, c'est que dans l'exposé des détails, l'ampleur de l'énoncé est singulièrement restreinte par l'auteur lui-même. Parmi les traditions qui ont un caractère d'événements locaux. Il enregistre celle des Chinois et de la race jaune en général, ainsi que celle des races américaines où elle est peut être importée (p. 490) et des Polynésiens (*ibid.*) Si l'on joint à tout cela les Égyptiens, comme représentants de la race chamitique chez lesquels il n'y a pas trace d'une tradition diluvienne, et les races dravidienne, étrusque, ibérienne, etc., qui sont dans le même cas, on arrive à la conviction que les trois quarts de la race humaine ignorent l'événement préhistorique du déluge. Si cela s'appelle une tradition universelle par excellence, alors il faudra vraiment désespérer de la logique. Veut-on maintenant savoir quelque chose de certain à ce sujet en ce qui concerne le quart du genre humain restant et qui comprend les Aryens et les Sémites, l'aperçu suivant qui ressort de l'exposition même de M. L. suffit pour nous en donner une juste idée. Pour les Indiens, il est de fait que la tradition du déluge, inconnue aux Védas, se trouve sous une forme exotique et de plus en plus compliquée dans trois écrits de date très différente. Le récit le plus ancien et le plus simple est celui du *Çatapatha Brahmana*. Manou Vaivasvata, l'ancêtre de l'humanité, trouve un petit poisson dans l'eau qu'on lui apporte pour se laver. Le poisson prie le patriarche de le protéger contre les

autres poissons pendant sa croissance en le mettant d'abord dans un vase, puis, quand il grossira, de lui creuser un bassin, enfin de le porter à l'océan quand le bassin deviendra trop étroit pour lui. En récompense du service, le poisson annonce à Manou que, dans l'année même où il aura atteint sa pleine croissance, un déluge surviendra, et l'engage à construire un vaisseau; ce qui fut fait. Quand le déluge fut arrivé, Manou entra dans le vaisseau. Alors le poisson vint à lui en nageant et, le patriarche attacha le câble du vaisseau à la corne du poisson et par ce moyen celui-ci le fit passer par dessus la montagne du Nord. A la baisse des eaux, Manou descendit de la montagne. Le déluge avait emporté toutes les créatures, et Manou resta seul. Les versions plus récentes, celle du *Mahâbhârata* et celle des *Pourânas*, sont surchagées de traits fantastiques et parasites, qui, joints à ce fait capital que l'idée d'un Manou sauvé du déluge est incompatible avec le système essentiellement indien des destructions périodiques du monde, ont déterminé notre illustre Eugène Burnouf à y voir une importation sémitique, probablement babylonienne. Burnouf reconnut que ce récit pouvait aussi bien provenir de la Genèse, mais il lui parut difficile d'admettre l'action d'un livre hébreu dans l'Inde à une époque aussi reculée. Aujourd'hui, cette difficulté n'existe plus, attendu que la date récente de l'épopée brahmanique, ainsi que celle des Pourânas, est reconnue par des savants d'une grande compétence. Comme type du récit indien, on peut seulement hésiter entre l'épopée babylonienne, Bérose et la Bible, et c'est là le seul doute qui reste à éclaircir. La chose ne paraît pas extrêmement difficile. La circonstance mentionnée dans le Brahmana, que le vaisseau de Manou s'arrêta sur la montagne du Nord, concorde parfaitement avec la Genèse et Bérose qui font rester l'arche sur une montagne de l'Arménie, tandis que le poème cunéiforme indique comme théâtre de cet événement la montagne de Niçir, située à l'est de la Babylonie; ce document n'entre donc pas en ligne de compte. Quant aux deux autres documents, on s'aperçoit bientôt que les récits indiens renferment des éléments empruntés tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Ainsi, d'une part, le recouvrement du Véda par Manou rappelle le déterrement des livres sacrés par Xisuthrus du récit de Bérose, de l'autre, la donnée du *Bhagavata-Pourâna* qui fixe entre la construction du vaisseau et le commencement du déluge un intervalle de sept jours, ne peut avoir d'autre source que la Bible, car ce trait ne se trouve dans aucune des versions babyloniennes. La transformation en poisson que les versions indiennes attribuent d'un commun accord au Dieu sauveur, a été déterminée, comme dans les autres *avatars*, par la nature de l'élément destructeur, non par la notion de la nature ichthyomorphe inhérente au dieu babylonien comme le pense M. Lenormant. L'intervention du monstre marin dans les Pourânas provient également de cette relation naturelle. Au fond, ce qui importe à remarquer, c'est que le récit indien du déluge est, dans tous les cas, une importation étrangère d'époque historique, et non pas une tradition originale. — Chez les Iraniens, on ne rencontre nulle part une tradition diluvienne. M. L. a raison de repousser la comparaison du récit de la destruction par la pluie de Tistrya, le génie de l'étoile Syrius, des êtres malfaisants créés par Ahriman (Khrafçtras). C'est un mythe cosmogonique, et

non une légende historique. Ce caractère manque aussi au récit du vara de Yima qu'on lit dans le second chapitre du Vendidad (v. 46 et suiv.). Yima, averti par Ahouramazda de ce que l'Airyana-Vaedjô allait être dévastée par un rude hiver, se construit un enclos de forme carrée où il fait entrer les germes des meilleures espèces d'hommes, d'animaux et de plantes pour y être conservés jusqu'à la fin des siècles où ils serviront à repeupler la terre, après qu'elle aura été dévastée, dit la tradition, par Markûsan, le démon de l'hiver. Le vara comprend plusieurs sections, celle qui est destinée aux hommes a la forme d'une ville composée de trois quartiers d'inégale dimension et comprenant ensemble dix-huit rues. Les habitants, exempts d'infirmités, de maladies et de vices, sont éclairés par des lumières créées et incréées, de telle sorte que le jour y a la longueur d'une année. L'annonce de la loi leur a été apportée par l'oiseau Karshipta et ils ont pour chefs Zoroastre et son fils Ourvatadnava. Voilà une description nette du séjour des bienheureux, qui rappelle d'une façon très précise le paradis juif et la Jérusalem céleste de l'Apocalypse (chap. XXI), et l'on ne s'explique point comment M. L. a pu le transformer en un récit diluvien. — En Phrygie et en Arménie, la tradition diluvienne n'apparaît que fort tard et comme une importation juive et même chrétienne. Chez les peuples celtiques, scandinaves et lithuaniens, on trouve des imitations populaires des récits bibliques mêlées à des traits empruntés à la mythologie grecque. Ce serait renoncer au simple bon sens que d'enregistrer ces élucubrations médiévales parmi les traditions primitives de ces nations. De tous les peuples aryens, les Grecs seuls avaient de bonne heure une tradition diluvienne ou plutôt plusieurs traditions à la fois, très différentes les unes des autres et ayant pour théâtre diverses régions du continent et des îles. La diversité de ces légendes, ainsi que l'absence du vaisseau dans la plupart d'entre elles, prouve qu'il y a, tout au plus, le souvenir exagéré de catastrophes locales, d'inondations produites par des débordements extraordinaires des lacs et des rivières ou par des invasions de la mer. Deux légendes seules mentionnent le sauvetage de quelques hommes au moyen d'un vaisseau, celle qui se rattache à Ogygès, roi fabuleux de la Béotie ou de l'Attique, et celle de Deucalion. La première, dont il n'est question qu'à l'époque alexandrine, doit, en bonne critique, être retirée du débat. La seconde remonte à deux siècles plus haut mais fait défaut au cycle des mythes homériques; qui nous garantit donc qu'il n'y ait pas là une importation étrangère et spécialement syro-phénicienne? M. L. signale lui-même l'analogie de la cérémonie qu'on célébrait à Athènes en mémoire du déluge avec celle qui était en usage à Hiérapolis de Syrie et il n'y a aucune raison de croire que le mythe n'ait été importé en même temps que la cérémonie. Je crois donc que, jusqu'à preuve du contraire, il ne peut pas être question d'une tradition diluvienne dans les conceptions originales du peuple grec et encore moins dans celles de la race aryenne en général. — La seule race chez laquelle la tradition du déluge fait corps avec ses idées religieuses est la race sémitique, du moins dans les rameaux septentrionaux, Assyro-babyloniens, Syriens et Hébreux. Nous ne trouvons pas trace de cette tradition dans ce qu'il nous reste sur la religion phénicienne; l'existence en peut néanmoins être établie, soit par la presque

identité linguistique et psychologique des Phéniciens et des Hébreux, soit par cette considération que l'importation de la dite légende en Grèce a eu très probablement lieu par l'intermédiaire des Phéniciens. La source première en est naturellement le récit babylonien, tel que nous le voyons dans les documents cunéiformes découverts par George Smith. Arrivé à ce point, le sémitisme de la tradition diluvienne dépendra désormais de la réponse à la question principale, savoir, si la littérature religieuse des Babyloniens est, oui ou non, une simple traduction de textes plus anciens et non sémitiques. Or, comme M. L. soutient avec conviction la réponse affirmative à cet égard, il nie par cela même l'origine sémitique de notre légende. Donc, quand M. L. nous dit que la tradition diluvienne appartient en propre aux trois races civilisées, aryenne, sémitique et chamitique, non seulement il affirme des faits qui ne sont nullement démontrés, mais il tombe en flagrante contradiction avec son système de Schoumer et d'Accad. Pour satisfaire à la logique la plus élémentaire, M. L. aurait dû pour le moins laisser les Sémites de côté et mettre les Accads au premier plan. — La partie la plus utile peut-être du livre de M. Lenormant, se compose de cinq appendices, renfermant toutes les indications qui restent sur la cosmogonie sémitique, soit dans les ouvrages grecs, soit dans les inscriptions babyloniennes. L'auteur a développé ici une grande érudition jointe à une remarquable faculté de mise en cadre, et la limpidité de l'exposition permet de voir presque clair dans les sources, pour la plupart troubles et saturées de résidus de toutes époques et de toutes provenances. On ne peut demander, à l'heure qu'il est, une séparation rigoureuse d'éléments si disparates, mais cette impossibilité même aurait dû arrêter plus souvent l'auteur dans son essai de systématisation. En bonne critique, les données des auteurs grecs au sujet des religions sémitiques ne méritent confiance que lorsqu'elles sont exemptes de conceptions métaphysiques. Damascius, par exemple, a exactement transmis quelques noms propres du panthéon babylonien ; mais on se tromperait singulièrement si l'on accordait une foi quelconque à cet auteur quand il attribue aux Chaldéens le système des triades divines. Les témoignages des autres écrivains néo-platoniciens ou ecclésiastiques sur certains points de la philosophie chaldéenne, tels que l'ennéade, les principes masculin et féminin, l'opposition mythique du chaud et du froid, l'androgynisme, etc., tous ces témoignages sont dus à des spéculations personnelles et n'ont pas des traditions pour base. Le second et le troisième appendices, entièrement consacrés à la Phénicie, offrent en traduction française, l'un les fragments de la théogonie de Môchos, d'Hiéronime, d'Hellanicos et de Sanchoniathon conservés dans les écrits de Damascius et de Philon de Byblos, l'autre, la cosmogonie de Phérécyde de Syros. On ne peut recommander assez de circonspection dans l'usage de ces textes éclectiques et fourmillant d'additions et d'innombrables interpolations. Je dirai même que, sans un triage préalable, l'usage en est très dangereux. Les moins altérés de ces fragments, ceux de Sanchoniathon, sont remplis d'idées grecques ou égyptiennes ; je me contenterai de citer comme exemples évidents la notion des principes cosmogoniques de *Pothos* et d'*Eros* et le rôle accordé à *Thot* dans les généalogies divines. Phérécyde avec son Zès et Ophioneus, rappelant, d'une part, le récit de la

Genèse relatif à la tentation du premier couple par le serpent, de l'autre le combat d'Osiris contre Typhon, est très probablement l'œuvre d'un Juif helléniste d'Alexandrie, précurseur des auteurs sibyllins, et n'a rien de phénicien. Plusieurs identifications ou restitutions de noms propres sont aussi très sujettes à caution. L'appendice IV donne, en six tableaux, un aperçu très utile des calendriers sémitiques. On y remarque l'absence de la nomenclature des mois sabéens et éthiopiens. L'appendice V donne enfin la transcription du récit babylonien du déluge accompagnée d'une traduction interlinéaire. L'auteur a beaucoup profité des derniers travaux assyriologiques, surtout des notes de M. Guyard; cependant bien des mots et des phrases demandent encore de notables corrections. — J'ai peu de choses à dire du *Il mito di Adone-Tammuz* qui est une reprise amplifiée de l'article français sur le *mythe de Tammouz*. L'auteur soutient l'origine babylonienne du mythe d'Adonis, en quoi il a raison, mais il dérive le nom de Tammouz de l'accadien Dumuzi, en quoi il a tort. M. Renan dit quelque part : « Je ne sais si les ruines dont on menace l'accadien atteindront ce Dumuzi. » Ce pressentiment s'est parfaitement réalisé à l'heure qu'il est. ») — 3 *janvier* 1881. A. Conze, C. Humann, R. Bohn, H. Stiller, G. Lolling u. O. Raschdorff, Die Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon, Vorlæufiger Bericht mit Sieben Tafeln, compte rendu par *G. Perrot*. — 17 *janvier*. F. Riess, Das Geburtsjahr Christi, ein chronologischer Versuch, compte rendu par L. D. (« Il faut déplorer qu'un travail si considérable ait été dépensé inutilement. A remuer tant de faits, à dépouiller tant de textes, à combiner tant de calculs, l'auteur a employé ou, pour mieux dire, perdu un temps précieux. ») — Edm. Veckenstedt, Wendische Sagen, Mærchen und abergläubische Gebræuche. — W. Von Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebræuche aus dem Spreewald, compte rendu par *Louis Leger*. (« Les Wendes dont il est question ici sont les derniers descendants des fameux Slaves de l'Elbe aujourd'hui disparus, ils forment un îlot ethnographique évalué à environ 130,000 hommes.... A moitié germanisés, ils sont pour ainsi dire, un peuple de transition : les éléments germanique et slave se confondent dans leurs traditions comme dans leur idiome; il n'est donc pas étonnant de voir paraître en allemand les deux recueils les plus complets qu'on ait donnés jusqu'ici de leurs contes et de leurs superstitions populaires. Leur publication constitue une véritable bonne fortune pour tous les amis du *folk-lore*. Par une singulière coïncidence, ils ont vu le jour presque simultanément chez deux éditeurs différents sans que les auteurs paraissent avoir eu connaissance de leurs travaux respectifs.... En somme, ces deux volumes apportent des matériaux utiles et intéressants, mais ils ont besoin d'un commentaire scientifique qui leur fait défaut à tous deux. ») — 24 *janvier*. W. Weiffenbach, Die Papias Fragmente ueber Marcus und Matthæus, eingehend exegetisch untersucht und Kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage, compte rendu par *A. Sabatier*. (« Cette dissertation est un modèle de discussion exégétique et critique, sur un texte déterminé, pour en élucider tous les termes, en fixer l'interprétation rationnelle et en marquer rigoureusement la portée exacte... Aux yeux de M. W. il demeure constant que nous possédons dans le passage de Papias sur Marc le

dire de Jean, le prêtre d'Éphèse († 100-110) « qui avait vu le Seigneur » et qui nous apprend qu'un disciple de Pierre, nommé Marc, avait mis par écrit les souvenirs qu'il avait gardés des prédications et des récits du premier des apôtres; que ces Mémoires de Marc, exacts et scrupuleusement fidèles comme témoignage, n'étaient pourtant pas une narration ordonnée soit chronologiquement, soit pragmatiquement de la vie de Jésus, mais un recueil d'anecdotes sans lien intérieur, qu'enfin ce premier rédacteur n'avait encouru aucun reproche, puisqu'il s'était astreint à reproduire uniquement les matériaux précieux qu'il avait entre les mains. Tout cela ressort, en effet, clairement du passage de Papias savamment interprété. Quant à Matthieu, Papias nous apprend, toujours vraisemblablement d'après le même Jean prêtre d'Éphèse, que cet apôtre avait composé en araméen un recueil de paroles et discours du Christ (λογίων σύνταξις) probablement avec de courts éclaircissements historiques, recueil qui fut longtemps traduit en grec de vive voix ou par écrit de diverses manières, selon la faculté de chacun. Nous voilà donc mis en présence de deux documents primitifs de la plus haute valeur. — Dans quels rapports se trouvent-ils avec nos deux premiers évangiles canoniques ? C'est là une nouvelle question qui sera longtemps encore controversée, mais que M. Weiffenbach résout encore à notre avis, de la manière la plus sage. Il établit avec évidence que ces mémoires évangéliques mentionnés par le prêtre Jean d'Éphèse ne sont pas identiques à nos évangiles actuels de Saint-Marc ou de Saint-Matthieu. Mais, en même temps, il est clair qu'ils ne peuvent pas leur être absolument étrangers. Il faut bien que la tradition de l'Église, remontant jusqu'au milieu du second siècle et s'établissant alors sans contestation, ait eu quelque raison d'attacher à nos évangiles les noms de Marc ou de Matthieu plutôt que ceux d'autres hommes apostoliques. D'un autre côté, il n'est pas moins remarquable que nous rencontrions dans notre évangile de Saint-Matthieu, par exemple des agglomérats de discours, paraboles et sentences de Jésus sans lien organique avec la partie narrative et dont cette indépendance prouve qu'ils ont auparavant existé par eux-mêmes. De même une étude attentive laisse aisément découvrir dans notre évangile de Marc quelque chose de ces Mémoires primitifs, de ce recueil d'anecdotes fait par le compagnon de Pierre. On voit dès lors que les dires de Papias, confirmés par la critique interne des évangiles, nous ouvrent un jour précieux sur la formation de la littérature évangélique et nous donnent quelques jalons pour en déterminer l'évolution historique. Cette littérature telle que nous l'avons aujourd'hui, est de formation secondaire ou même tertiaire. Derrière elle, nous entrevoyons un assez long travail d'élaboration, une série d'essais, de fragments, de Mémoires primitifs successivement traduits, amplifiés, organisés, jusqu'à ce que cet ensemble d'écrits embryonnaires se condense et s'arrête dans le cadre de nos évangiles canoniques, qui les ont absorbés et sauvés. Pour expliquer le problème littéraire des *synoptiques*, on a eu recours tantôt à la tradition orale, dont ils seraient l'écho, tantôt à un évangile primitif écrit et qui aurait servi de souche à chacun d'eux. Toutes ces hypothèses sont insuffisantes. Il y a eu une série d'écrits primitifs, qui n'ont disparu que parce qu'ils ont passé dans les rédactions postérieures. » Ces réflexions sont justes, M. Sabatier omet seulement

de mentionner que cette absorption de rédactions primaires dans des écrits nouveaux ne s'est pas produite sans des modifications de plus ou moins grande importance, sans des altérations de toute sorte qui ne permettent pas de les extraire avec sûreté de leur enchâssement actuel.) — VARIÉTÉS. *M. Paul Regnaud*, à propos de la critique de M. J. Halévy sur les *Origines* de M. Lenormant, attire l'attention sur un passage de la *Brihad-âranyaka-upanishad* (I, 4, 3), qui contient une curieuse théorie relative à l'androgynisme primitif. — *M. Paul Viollet* fait remarquer qu'un texte copte publié par M. Révillout est « tout simplement la traduction d'un symbole grec attribué à tort par un manuscrit à Basile le Grand et rédigé, suivant Caspari, entre 428 et 450, ce qui nous éloignerait singulièrement du concile de Nicée. » C'est en effet à ce dernier concile (325), sinon à celui d'Alexandrie (362) que M. Révillout rattachait le texte trouvé par lui en copte. — 31 *janvier*. J. DÜMICHEN, Geschichte des alten Ægyptens (mit Illustrationem und Karten), compte rendu par *G. Maspero*. — O. DOUEN, Clément Marot et le psautier huguenot, compte rendu par *Théophile Dufour* (premier article). — 7 *février*. Même ouvrage (deuxième article) (Ouvrage considérable, d'une valeur exceptionnelle pour l'histoire du protestantisme français au XVI[e] siècle.) — 14 *février*. G. GIETMANN. De re metrica hebræorum, compte rendu par *D. Gunzburg*. — 21 *février*. E. LÉVÊQUE. Les mythes et les légendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophane, Platon, Aristote, Virgile, Ovide, Tite-Live, Dante, Boccace, Arioste, Rabelais, Perrault, La Fontaine, compte rendu par *James Darmesteter*. (« Le lecteur sait bien, depuis quelques années, que les mythes et les légendes de l'Inde, de la Perse et de bien d'autres pays encore, ont trouvé leur chemin par le monde jusqu'à Boccace, Arioste, La Fontaine ; il sait que, pour beaucoup de ces mythes et de ces légendes, on a pu retrouver, étape par étape, l'itinéraire de leur voyage et les suivre jusqu'à leur berceau lointain;... mais il ne sait pas que l'on ait jusqu'ici retrouvé la même tradition orientale dans Aristophane, Platon, Aristote, bref chez les poètes et les philosophes de l'antiquité. » M. Lévêque, à défaut de textes positifs, a érigé en preuves de contact des rapprochements qui doivent généralement s'expliquer par de tout autres motifs. « M. Lévêque est un lettré à l'esprit très ouvert qui, possédant parfaitement la littérature classique et s'étant mis à lire tout ce que nous possédons en traductions françaises de textes sanscrits, zends et persans, a été évidemment confondu du nombre infini de rapprochements que suggère d'elle-même une pareille lecture. Il est arrivé alors que toute la littérature grecque a pris à ses yeux une teinte orientale fort marquée... Partout où M. Lévêque trouve ou voit une analogie entre un texte grec et un quelconque des textes orientaux traduits en français, voilà un nouvel emprunt à l'Orient mis au compte de la Grèce ou de Rome. ») — E. OLLIVIER, L'Église et l'État au concile du Vatican, compte rendu par *Paul Viollet*. — 28 *février* GANDAR, Bossuet orateur. — Choix de Sermons de la jeunesse de Bossuet, compte rendu par *A. Gazier*. — 7 *mars*. W. STOKES. On the Calendar of Œngus (dans les *Transactions of the royal irish academy*), compte rendu par *M. d'Arbois de Jubainville*. — M. DEUTSCH, Die synode von Sens 1141, und die Verurtheilung Abælards, compte rendu par *Paul Viollet*. — VARIÉTÉS. Réponse

de *M. Halévy* à la citation indiquée par M. Regnaud, qui tendait à retrouver dans la littérature de l'Inde la légende de l'androgynisme primitif. M. Halévy y voit simplement un procédé curieux de rhétorique par lequel l'auteur a voulu « expliquer l'origine des quatre phases que traverse l'homme dans sa vie de famille. » — 4 *avril*. H. Jordan, Capitol, Forum und Sacra Via in Rom, compte rendu par *Gaston Boissier*. — Ritter. De compositione titulorum christianorum sepulcralium in corpore inscriptionum græcarum editorum. — De titulis græcis christianis commentatio altera. — R. Rothe. Theologische Encyclopædie, compte rendu par *Michel Nicolas*. — 11 *avril*. De Otto, Justini philosophi et martyris opera quæ feruntur omnia (tomi III, pars I, editio tertia), compte rendu par *Michel Nicolas*. — E. Lucius. Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, compte rendu par *Michel Nicolas*. (L'auteur confirme par ce remarquable travail que les thérapeutes n'ont jamais existé et que le *De vita contemplativa* « a été composé en l'honneur de l'ascétisme pour glorifier et recommander la vie cénobitique, » vers la fin du *III*e siècle ou au commencement du IVe.) — G. Schybergson. Le duc de Rohan et la chute du parti protestant en France, compte rendu par *Tamizey de Larroque* (travail remarquable). — Variétés. *M. Regnaud* conteste l'interprétation allégorique proposée par M. Halévy du passage relatif à l'androgynisme primitif.

III. Journal asiatique. — *Janvier* 1881. J. Halévy. Essai sur les inscriptions de Safa (suite). *Nouvelles et mélanges*. Notice sur un patriarche nestorien par *M. Siouffi*.

IV. Revue des études juives. — *Janvier-Mars* 1881. Joseph Halévy. Manassé, roi de Juda et ses contemporains. — Siméon Luce. Catalogue des documents du Trésor des chartes relatif aux Juifs sous le règne de Philippe le Bel. — Elie Scheid. Histoire des Juifs de Haguenau. — Abraham Cahen. Les Juifs de la Martinique au XVIIe siècle. — Notes et Mélanges. Sur le nom d'Aminadab. — Le mois de Etanin, par *J. Derenbourg*. Apostemos par *S. J. Halberstam*. — Un passage du Talmud sur le pehlevi, par *Israel Levi*. — Les anciennes épitaphes des Juifs dans l'Italie méridionale, par *J. Derenbourg*. — Notes sur l'histoire et les antiquités juives en Espagne, par *Isidore Loeb*. — *Revue bibliographique*.

V. Revue archéologique. — *Octobre*. Le dieu Esus à propos des tricéphales, lettre de *M. Henri Martin* à M. Al. Bertrand. (Il admet, comme ce dernier, l'identité d'Esus avec le grand dieu de l'autel de Reims et de l'autel de Saintes.) — *Novembre*. J. de Baye. Sépultures franques de Joches (Marne). — *Décembre*. E. Desjardins. Les inscriptions romaines du Musée d'Amiens. — H. Bonnardot. L'Abbaye royale de Saint-Antoine-des-Champs.

VI. Revue historique. — *Mars-Avril*. A Gazier. Grégoire et l'Église de France, 1792-1802 (suite). — *Bulletins historiques : France*, par *G. Monod* ; Italie (travaux modernes), par C. *Falleti-Fossati* ; Roumanie, par *Ad. Xenopol*. — *Comptes rendus critiques*. L. von Ranke. Weltgeschichte, Erster Theil (Die älteste historische Vœlkergruppe und die Griechen), par *A. Schæfer*. — Kraus, Real-Encyclopædie der Christlichen Alterthümer (Erste Lieferung), par *A. Sabatier*.

VII. Revue des questions historiques. — 1er *Janvier* 1881. Vigouroux : La Bible et l'Égyptologie : le passage de la mer Rouge par les Hébreux. — L. Duchesne. Le premier *Liber Pontificalis*. — *Comptes rendus*. Hergenræther, histoire de l'Église, tome I. — Darche. Le bienheureux Jean Gerson.

VIII. Theologisch Tijdschrift. — *Maart* 1881. A. Kuenen. Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua. VIII, Israel bij den Sinaï (travail de la plus grande importance). — U. Meyboom. Het Getuigenis van Paulus te Jerusalem IV. — Bulletin littéraire (judaïsme), par H. Oort.

IX. Theologische Literaturzeitung. 1er *janvier* 1881 : Jose, Over de met *ab ach* enz. zamengestelde hebreeuwsche Eigennamen. Amsterdam, Müller (*Baudissin* : très soigné.) — Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti p. p. Ceriani. III, 1. Milan. (*Nestle*.) — Justini phil. et martyris opera, p. p. de Otto. III. 1. Jena, Fischer. (*Harnack*.) — Historia S. P. N. Benedicti a SS. Pontificibus romanis Gregorio I descripta et Zacharia graece reddita, p. p. Cozza-Luzi. Rome, Spithoever. (*Harnack*.) — Krusch, Studien z. christlichmittelalt. Chronologie, d. 84 Jährige Ostercyclus u. seine Quellen. Leipzig, Veit. (*Bertheau* : très intéressant.) — Historisches Jahrbuch. hrsg. v. d. Görres Gesellschaft, red. v. Hüffer. I, 4 fasc. Münster, Theissing. — Nobbe, Gerhoh v. Reichersberg, ein Bild aus d. Leben d. Kirche im XII Jahrhundert. Leipzig, Böhme. (Fait avec soin.) — Klaiber, H. Arnaud, Pfarrer u. Kriegsoberster d. Waldenser. Stuttgart, Steinkopf. (*Schott* : ouvrage de grand mérite.) — 15 *janvier* 1881 : Stade, de populo Javan parergon patrio sermone conscriptum. Giessen, Brühl. (*Kautzsch* : de la pénétration.) — De Visser, De Dæmonologie van het Oude Testament. Utrecht, Bijleveld. (*Baudissin* : bon.) — Delisle, Mélanges de paléographie et de bibliographie. Champion. (*De Gebhardt*.) — Zahn, Acta Joannis. Erlangen, Deichert. (Très long art. de *Fr. Overbeck*.) — 29 *janvier* 1881 : Soetbeer, d. Goldland Ofir. Berlin, Herbig. (*Schultz*.) — Gelbhaus, Rabbi Jehuda Hanassi u. d. Redaction d. Mischna. Wien, Brög. (*Strack* : instructif et souvent original.) — Revue des études juives, fasc. 1 juillet-sept. (*Schürer* : sera supérieure aux revues des études juives publiées en Allemagne, si les numéros suivants tiennent ce que promet le premier.) — Pick, Jüdisches Volksleben z. Zeit Jesu. Rochester, New-York. — Kreuchen d. Anfänge d. römischen Christenthums. Karlsruhe, Reuther. (*Harnack*.) — Charteris, Canonicity, a collect. of early testimonies of the canonical books of the New Testament. Edinburgh, Blackwood. — Wiedmann, Geschichte d. Reformation u. Gegenreformation im Lande unter d. Enns. 2 vols. Prag, Tempsky. (*Müller* : recueil de documents importants, des défauts et de l'intolérance.) — Bernath, d. Summa d. heiligen Schrift. Leipzig, Fernau. — 12 *février* 1881 : Scholz, d. Alexandrin. Uebersetz. d. Buches Jesaias. Würzburg, Woerl. — Heilprin, the historical poetry of the ancient Hebrews. New-York, Appleton. — Wünsche, Bibliotheca rabbinica. 1-3. Leipzig, Schulze. (*Strack* : trop vite fait.) — Becker, d. heidnische Weihformel D. M. auf altchristlichen Grabsteinen. Gera, Reisewitz. (*Schultze* : question traitée d'une façon définitive.) — Sayous, Jésus-christ d'après Mahomet. Leipzig, Schulze. (*Baudissin* : bon et clair résumé de la question.) — Warschauer, Ueber d. Quellen z. Geschichte d. Flo-

rentiner Concils. Breslau, Schottländer. (*Lemme* : digne d'attention.) — LANDERER, Neueste Dogmengeschichte, von Semler bis auf d. Gegenwart, hrsg. v. ZELLER. Heilbronn, Henninger. (*Ritschl* : « beaucoup de choses et sous une forme lisible. ») — Theologische Studien aus Württemberg. I Jahrgang. Ludwigsburg, Neubert. (*Schürer*.) — HENNE-AM-RHYN, Kulturgeschichte d. Judentums v. d. ältesten Zeiten bis z. Gegenwart. Jena, Costenoble. (*Strack* : manquent quatre qualités : connaissances préliminaires, impartialité, profondeur et jugement réfléchi.) — 26 *février* 1881 : SCHOLZ, Commentar z. Buche d. Propheten Jeremias. Würzburg, Woerl. (*Guthe*.) — HAAS, d. ungefälschte Luther nach d. Urdrucken d. Bibliothek in Stuttgart. Stuttgart, Metzler : HERMENS, Luther's Reformationsschriften v. Jahre 1520. Halle, Strien. (*Lemme* : la public. de Haas est « unbrauchbar ; » la brochure de Hermens, utile.) — NIPPOLD, Handbuch d. neuesten Kirchengeschichte. 3e Aufl. I. Einleit. in. d. Kirchengeschichte d. XIXe Jahrhunderts. Eberfeld, Friderichs. (*Weizsäcker*.) — 12 *mars* 1881 : VOLLERS, D. Dodekapropheton d. Alexandriner. I : Nahûm, Ambakûm, Sophonias, Angaios, Zacharias, Malachias. Berlin, Mayer u. Müller. (*Hollenberg* : soigné.) — WIEDEMANN, Geschichte Aegyptens v. Psammetich I bis auf Alexander d. Grossen. Leipzig, Barth. (*Baudissin* : travail très soigneusement fait, critiques de détail.) — ERNESTI, d. Ethik d. Apostels Paulus in ihren Grundz. dargestellt. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht. (*Wendt*.) — AMFILOCHY, Paläograph. Beschreib. datirter griech. Handschriften d. IX. u. X. Jahrhunderts. I. Moskau. (V. Gebhardt : l'ouvrage est en russe, et d'un archimandrite ; aussi faut-il l'accueillir sans trop de sévérité.) — Briefe u. Akten z. Geschichte d. XVI Jahrhunderts mit bes. Rücksicht auf Bayerns Fürstenhaus. II. Beiträge z. Reichsgeschichte 1552, bearb. v. DRUFFEL. München, Reiger. (*Kawerau*.) — Pascal, the provincial letters, ed. by de SOYRES. Cambridge, Deighton. (*Harnack*.) — LECKY, Entstehungsgeschichte u. Charakteristik d. Methodismus, aus d. engl. v. Löwe. Leipzig, Winter. (Chap. tiré de l'hist. d'Angleterre du même auteur.) — MEYER, Febronius, J. N. v. Hontheim u. sein Widerruf. Tübingen, Laupp. (*Ritschl*.) — 26 *mars* 1881 : SCHULTZ, d. Philosophie d. Mythologie u. Max Müller. Berlin, Duncker. (*Baudissin* : très contestable.) BESTMANN, Geschichte d. christl. Sitte. I. Die sittl. Studien in ihrer geschichtl. Entwickel. Nördlingen, Beck. (*Harnack* : très long art. sur ce livre qui n'est que « Schwindel. ») — The hebrew migration from Egypt. London, Trübner. (*Baudissin* : travail de dilettante.) — SOMMERMANN, de fidei notione ethica Paulina. Leipzig, Hinrichs. (Wendt.) — ZIETLOW, Untersuch über den Begriff ζωὴ αἰώνιος in d. Schriften d. Johannes. Treptow, Lehfeldt. (*Weiss* : très soigné.) — [illegible], d. neutestamentl. Lehre v. Lohn. Halle, Mühlmann. — HÖFLER, Papst Adrian VI. 1522-1523. Wien, Braumüller. (*Kawerau* : nombreux documents fort bien mis en œuvre.) — KÖRNER, Tetzel, d. Ablassprediger. Frankenberg, Rosberg.

X. Articles signalés dans différentes publications périodiques :

J.-E. Carpenter. Buddhism and the New-Testament. (Nineteenth Century, Dec. 1880.)

E.-V. Bergmann, Die Osiris-Reliquien in Abydos, Busiris und Mendes. (Zeitschrift f. ægypt. Sprache u. Alterthumskunde. 1880, 3.)

M. Grünwald, Zur Religion der Iberer (Judische Literaturblatt, 51.)

F. Delitzsch, Pentateuch-Kristische Studien, XI, XII. (Zeitschrift f. K. Wissenschaft und K. Leben. I, 11, 12.)

M. Gaster, Beitræge zur vergleichenden Sagen-und Mærchenkunde. (Fortsetzung) (Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft d. Judenthums. December 1880.)

Rossi. L'adorazione del sole desunta da una moneta di Costantino il Grande. (Atti dell'Academia fisio-medico-statistica di Milano, XXXVI.)

Monier Williams, The religion of Zoroaster. (Nineteenth Century, Jan. 1881.)

O. Frankfurter, Buddhist Nirvâna and the noble eightfold path. (Journal of the royal Asiatic Society, XII, 4.)

E. Faber, Ein noch unbekannter Philosoph der Chinesen. (Allgem-Mission Zeitschrift, Jan.)

H. Vuilleumier, Le Moïse Égyptien d'après le docteur Lauth. (Revue de théologie et de philosophie. Novembre.)

H. Preiss, Der Ursprung des Jehovakultus. (Zeitschrift f. Wiss. Theologie, 24, 2.)

T. Nœldeke, Ueber den Gottesnamen El. (Monatsbericht d. Akad. d. Wissenschaften zur Berlin. Sept. und Oct. 1880.)

Kuyser, Der gegenwärtige Stand der Pentateuch frage I (Jahrb. f. prot. Theologie, 1881, 2.)

G. Perrot, De l'idée de la mort chez les anciens Égyptiens et de la tombe Égyptienne. (Revue des deux Mondes, 1er Février.)

E. Renan, Les crises du catholicisme naissant, Le Montanisme. (Id. 15 Février.)

E. Havet, Critique des récits sur la vie de Jésus. (Id. 1er Avril.)

CHRONIQUE

France. — La *Revue historique*, dans son numéro de mars-avril, 1881, a, par la plume de son directeur M. G. Monod, apprécié notre publication dans les termes suivants que nous nous empressons de mettre sous les yeux de nos lecteurs : « La *Revue de l'histoire des religions*, dirigée par M. Vernes et éditée par M. E. Leroux, vient d'achever sa première année. Ce qui jusqu'ici constitue surtout l'originalité et l'importance de ce recueil, ce sont les bulletins critiques consacrés aux travaux publiés sur l'histoire des diverses religions. Nous signalerons surtout ceux de M. Vernes sur la religion chrétienne et la religion juive,

de M. Maspero sur la religion égyptienne, de M. Barth sur les religions de l'Inde, de M. Guyard sur la religion assyro-babylonienne, de M. Decharme sur la mythologie grecque. Aucune revue existante ne nous offre un tableau aussi complet des travaux relatifs à l'histoire des religions, et à ce point de vue le recueil dirigé par M. Vernes est un indispensable instrument de travail pour les orientalistes comme pour les humanistes, pour les théologiens comme pour les philosophes... Telle qu'elle est, la Revue de l'histoire des religions tient déjà dans la presse savante d'une manière très honorable une place jusqu'ici inoccupée. Avec quelques efforts, nous croyons qu'elle peut devenir excellente et arriver même à se faire lire du grand public. »

— M. Paul de Félice a consacré sa thèse de licencié en théologie à une *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix* (Blois, imp. Marchand, 147 p.). C'est l'étude la plus complète que nous possédions en français sur ce curieux spécimen de l'apologétique chrétienne au IIe siècle. M. de Félice admet avec M. Aubé que l'Octavius est une réponse à Fronton et non à Celse; mais il en place la composition entre 156 et 160, c'est-à-dire immédiatement après la composition du discours de Fronton. Il donne une analyse très développée, et même un peu prolixe, des arguments de Cecilius et d'Octavius et montre ce qu'il y a d'incomplet au point de vue chrétien dans les arguments de Minucius Felix. Il suppose que l'Octavius n'était que l'introduction d'une série d'écrits apologétiques. (*R. H.*)

— Le 18 mars, M. Hild, professeur au Lycée de Besançon, agrégé des lettres, a soutenu devant la Faculté des lettres de Paris, ses thèses pour le doctorat ès-lettres; thèse latine : *Aristophanes impietatis reus* ; thèse française : *Etudes sur les démons* (dans la littérature et la religion des grecs). On remarquera que ces deux sujets appartiennent à l'histoire des religions; nous nous en félicitons, et nous sommes convaincu que M. Hild, appelé après sa soutenance à une maîtrise de conférences, poursuivra dans cette voie féconde, trop négligée chez nous.

— Les VIIIe et IXe volumes de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direction de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, viennent de paraître. Nous y relevons les articles suivants qui intéressent l'histoire des religions : *Le Fèvre d'Etaples*, par H. Lutteroth; *Liberté religieuse*, par E. de Pressensé; *Libertins* (de Genève), par Charles Dardier; *Liturgie*, par Eug. Bersier; *Luther*, par Félix Kuhn; *Machabées* (Livres des), par Maurice Vernes; *Magie*, par Michel Nicolas; *Maimonide*, par Eug. Stern; *Manichéisme*, par E. de Pressensé; *Mariage*, par Ch. Bois; *Massore*, par Eug. Le Savoureux; *Matthieu* (saint), par A. Sabatier; *Maures* (en Espagne), par Eug. Stern; *Melanchthon*, par Ch. Schmidt; *Mendiants*, par Ed. Stapfer; *Messe*, par F. Chaponnière; *Méthodisme* par M. Lelièvre; *Minucius* (Felix), par L. Massebieau; *Missions* (chrétiennes), par Ed. Vaucher; *Moines* (ordres monastiques), par E. Strœhlin; *Monophysitisme*, par A. Jundt; *Montanisme*, par E. de Pressensé; *Mormonisme*, par M. Lelièvre; *Mornay* (du Plessis), par M. J. Gaufrès; *Mosaïque* (loi), par M. Vernes; *Mozarabes*, par Eug. Stern; *Musulmans* (Religion des) ou *Mahométisme*, par Stan. Guyard; *Mysticisme*, par Michel Nicolas; *Mythologie*, par M. Nicolas; *Nestorianisme*, par A. Jundt; *Nîmes* (Eglise réformée de), par Ch. Dardier; *Ninive*, par J. Oppert; *Noël*, par Eug. Picard;

Normandie (le protestantisme en) par Em. Lesens; *Oint* (ou Messie), par A. Wabnitz (article dépourvu de critique); *Olivetan*, par O. Douen.

— *La Revue des Études juives*, dont nous dépouillons le contenu régulièrement, continue de faire honneur à la *Société des Études juives* dont elle est l'organe périodique. Nous n'avons qu'un seul reproche à lui adresser, — et ce reproche n'est pas des plus graves — c'est de n'avoir pas compris la *Revue de l'histoire des religions* parmi les amis de la première heure qui lui ont souhaité une cordiale bienvenue (cf. la *Revue*, t. I, p. 284, et t. II, p. 395). Nous voyons qu'il est question de l'organisation de conférences qui mettront la nouvelle Société en communication avec le grand public; le succès de ces expositions dépendra certainement beaucoup moins de l'éclat de tel nom fait pour attirer la foule, que de la méthode apportée dans le choix des sujets. Nous voudrions disposer de plus d'espace pour énoncer les principaux résultats des plus curieux travaux publiés dans les numéros 2 (octobre-décembre 1880) et 3 (janvier-mars 1881). Citons au moins les *Notes détachées sur l'Ecclésiaste* de M. J. Derenbourg, pleines de finesse et de perspicacité, et le mémoire de M. J. Halévy intitulé : *Manassé, roi de Juda et ses contemporains*. (Etude sur deux listes cunéiformes des rois syriens et chypriotes tributaires de l'Assyrie.) M. Isidore Lœb avait donné, dans les deux premiers cahiers, une *bibliographie judéo-française* (relative à l'année 1880). Le succès de cet essai l'a encouragé à tenter une *Revue bibliographique*, qui sera trimestrielle. Elle n'occupe pas moins d'une vingtaine de pages d'une impression compacte. M. Lœb passe en revue vingt-trois ouvrages récemment parus en toutes langues dont il analyse et apprécie rapidement le contenu; dans une partie spéciale, intitulée *Revue des périodiques*, il dépouille avec le même soin vingt-huit périodiques. Nous sommes heureux de voir ainsi se créer à Paris un foyer d'études relatives à un grand peuple et une grande religion. Il était d'autant plus opportun de ne pas laisser à l'Allemagne le monopole de ces recherches qu'il ne s'agissait que de grouper des forces jusqu'ici éparses et qu'aucun préjugé religieux ne viendra entraver chez nous une œuvre aussi méritoire.

— *Une fable de Florian*, Étude de littérature comparée, par P. Ristelhuber (broch. in-8, de 40 p. ; Paris, J. Baur, 1881). Il s'agit du *Calife* : l'anecdote mise en vers par Florian et déjà rapportée par lui dans le *Récit historique sur les Maures* a été empruntée à Cardonne, qui s'était servi de Mariana et de Ferreras. Mais le premier germe et la première ébauche de la fable de Florian se trouvent dans un passage de Maçoudi. M. Ristelhuber cite encore trois autres sources de cette fable : un passage de Yaqout relatif à Kosroës et l'histoire de Nadhira, qu'on trouve à la fois dans Tabari et dans Mirkhond. M. Ristelhuber signale, en outre, l'origine du *Meunier de Sans-Souci* et son rapport avec le *Calife* de Florian. Cette étude généralement bien conduite se lit avec plaisir, bien que les développements finaux ne se rattachent au corps du travail que par un lien un peu lâché.

— M. B. Aubé vient de publier sous le titre de *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du* III*e siècle* (180-249) (1 vol. in-8, de VI, 530 p. Paris, Didier), la troisième partie de ses « études sur les rapports

de l'Église naissante avec la société civile et politique où elle s'établit. » Nous extrayons du court avant-propos qui précède ce volume les lignes suivantes : « Notre premier volume racontait les premières persécutions et s'arrêtait à la mort de Marc-Aurèle (180). Le second, qui a paru à plusieurs une sorte de digression, exposait une autre espèce de guerre que la secte nouvelle semblait provoquer et appeler elle-même par les apologies de ses docteurs et qui fut contemporaine de l'autre... Les chapitres qu'on va lire se rattachent plus étroitement à la première série de nos études. Il s'agit des rapports de l'Église avec l'État. Nous embrassons ici une période de soixante-dix ans, depuis la mort de Marc Aurèle jusqu'à celle de Philippe l'Arabe (180-249). Il n'en est guère de plus féconde pour l'établissement du christianisme. C'est un âge de fer pour l'empire, un âge d'or pour l'Église. » L'un des attraits de cette nouvelle publication consiste dans l'examen critique des *Actes des Martyrs*. M. Aubé a apporté dans leur étude l'esprit de sage critique dont il a donné mainte preuve dans ses précédents volumes. Nous reviendrons prochainement sur cet important ouvrage.

— *L'hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au treizième siècle*, par Julien Havet (brochure in-8, de 67 pages, extrait de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*. — Paris, Champion). M. J. Havet s'est proposé d'élucider par une minutieuse étude des documents une question de droit public et religieux d'un haut intérêt. « Tout le monde, remarque-t-il, connaît la législation sévère des derniers siècles du moyen âge sur les hérétiques. Ceux que l'Église déclarait coupables d'hérésie, n'étaient pas seulement passibles de censures ecclésiastiques ; après leur condamnation par l'Église, ils étaient livrés à la puissance civile, au bras séculier, suivant l'expression reçue, pour subir une peine temporelle. Généralement cette peine était la mort, et le mode d'exécution était le supplice du feu. Les condamnés étaient brûlés vif. — Cette législation n'a pas toujours été en vigueur. La loi a varié suivant les temps et suivant les lieux. Il y a eu des époques et des pays où le bras séculier n'intervenait pas dans la répression de l'hérésie ; il y en a eu où il infligeait aux hérétiques des peines moins graves que la mort. Mais la législation la plus sévère, celle qui les condamnait au supplice du feu, l'a enfin emporté sur les autres et a prévalu partout jusqu'au temps modernes. — L'histoire de ces variations de la jurisprudence est mal connue : elle a été peu étudiée jusqu'ici. Quelles ont été les différentes sortes de peines infligées aux hérétiques, dans les divers pays et dans les divers siècles ? Où et quand celle du feu a-t-elle été d'abord mise en usage ? Comment a-t-elle passé d'une région dans une autre et s'est-elle établie définitivement partout ? Ce sont les deux points sur lesquels il serait intéressant d'être exactement renseigné. » M. J. Havet a fait porter de préférence ses recherches sur la France et l'Empire. Voici les conclusions auxquelles il est arrivé : « I. — *Depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la fin du dixième siècle*, les hérétiques n'ont été justiciables que de la juridiction ecclésiastique et passibles que des peines ecclésiastiques. II. — *Au onzième, au douzième et au commencement du treizième siècle*, il faut distinguer deux groupes géographiques : 1° Dans les pays de langues germaniques et de langues d'oïl, les hérétiques, durant toute cette période, ont été généralement poursuivis et brûlés vifs, sans pourtant que

ce supplice leur fût infligé en vertu d'une loi ou d'une coutume positive ; 2° Dans les pays de langue italienne et de langue d'oc : — (a) pendant le premier tiers du XI° siècle, les hérétiques ont été quelquefois persécutés et mis à mort ; — (b) ensuite et jusqu'aux dernières années du XII° siècle, ils ont été habituellement tolérés ; — (c) à la fin du XII° siècle et au commencement du XIII° siècle, ils ont été punis du bannissement, de la confiscation des biens, etc. III. — *Pendant le treizième siècle* se sont établis dans tous les pays des lois et des coutumes qui condamnaient les hérétiques au feu, et ce supplice est ainsi devenu universellement la peine légale de l'hérésie. » Cette remarquable dissertation prouve une fois de plus que les questions réputées les plus brûlantes peuvent être traitées sans aucun inconvénient quand on y apporte des préoccupations purement scientifiques.

— M. Sarrasi publie en un volume de 264 p. in. 8° (Toulouse, imprimerie Chauvin) le résultat de ses méditations sur la question religieuse. Son titre seul est de nature à inquiéter un lecteur prudent : *L'antique Orient dévoilé par les hiéroglyphes et les inscriptions cunéiformes provenant des dernières fouilles exécutées en Egypte, Assyrie, Chaldée, Perse et Phénicie.* La préface achèvera de le convaincre qu'il a affaire à un amateur, des mieux intentionnés, mais dépourvu des connaissances préliminaires sur lesquelles les recherches relatives à l'histoire religieuses de l'antique Orient ne peuvent engendrer que confusion et chaos. Avec cela, on ne peut qu'être touché de la bonne foi et de l'ardeur d'un écrivain, dans l'esprit duquel l'idée d'évolution a pénétré, en dépit des préjugés : « J'espère avoir prouvé, dans les pages qu'on va lire, que toutes les religions sont créées par l'homme : qu'elles sont le fruit d'un état de civilisation et d'une époque déterminés ; qu'elle ont leur unique raison d'être dans les nécessités contemporaines... » Voilà qui est suffisamment exact et aurait dû détourner M. Sarrasi de la malheureuse idée de *dévoiler* l'Orient, au profit du présent, à ses compatriotes et contemporains.

— *Études historiques et critiques sur les religions et institutions comparées* par Alphonse Gilliot. Première partie : Les Origines. (Paris, Germer Baillière, 1 vol. in-18, de IV — 295 pages. « J'entreprends, dit M. Gilliot, de livrer au public une série d'études sur les religions et les institutions comparées, telles qu'elles se sont manifestées aux diverses époques de l'histoire du genre humain et dans les diverses régions du globe terrestre. Cette série se composera de quatre publications faisant partie d'une seule œuvre. La première partie, qui est celle qui se publie actuellement, traitera des origines des religions et des institutions, considérées dans leurs principes et dans leurs généralité. Elle prend le sous-titre de : *Les Origines.* La seconde partie comprendra les études qui se rapportent aux religions et aux institutions qui ont eu et ont encore pour point de départ et pour centre d'appui l'Orient. Elle prendra pour sous titre *l'Orient*. La troisième partie comprendra les études relatives aux manifestations religieuses et constitutionnelles qui ont eu pour point d'appui ce qu'on appelle l'Occident, par opposition à l'Orient. Elle prendra pour sous-titre : *l'Occident*. La quatrième publication présentera mes études touchant les évolutions religieuses et sociales qui ont pour but la naissance et la constitution d'un nouveau monde.

Elle prendra le sous-titre de : *Le Nouveau-Monde.* — La première partie est commune aux trois autres, dont elle est la base et le fondement. » Heureux si M. Gilliot s'était simplement borné à classer méthodiquement des faits puisés aux bonnes sources ! C'est là que devait se borner l'ambition d'un écrivain qui n'est pas un homme de métier, mais c'est en général le contraire de ce que se proposent les amateurs. M. Gilliot nous confie, à son tour, qu'il a une clé, une clé infaillible, qu'il possède une méthode dont « l'application à l'étude des *faits* historiques permettra de comprendre et embrasser *tous* les termes les plus divers de la vérité religieuse, tous les faits les plus contrastés de la vie sociale et religieuse, sans en exclure aucun, sans en détruire aucun dans son individualité, assignant à chacun sa place naturelle et convenable, eu égard à sa valeur et sa destination dans l'ordre universel; en d'autres termes, elle permettra de classer toutes les manifestations passées, présentes *et même*, par induction, celles à naître, de la vie humanitaire, dans leur intégralité et leur universalité. Grâce à cette méthode, une histoire des développements religieux et sociaux de l'humanité est possible... — Munis de ce fil conducteur, nous allons, dit encore M. Gilliot, le lecteur et moi, nous engager dans ce labyrinthe où tant d'esprits se sont égarés, faute de moyens sûrs d'orientation, et nous serons frappés à la vue du spectacle sublime qui s'offrira à nos regards. » Ceux qui sont curieux de connaître la « méthode » de M. Gilliot, peuvent maintenant parcourir son livre. Ils y trouveront une phraséologie compliquée sans être originale, des généralités confuses à la place de faits précis, bref tout ce qu'on peut redouter d'un écrivain dont le livre deuxième s'ouvre par ce titre étrange : Travail de germination de la graine de l'arbre universel et intégral (sic) ! — L'année 1881 n'est pas encore bien vieille; toutefois, si chacun des trimestres qui la composent est aussi fécond pour l'histoire des religions que celui dont nous sortons, nous ne désespérons pas de pouvoir proposer à nos lecteurs, d'ici au 31 décembre, un certain nombre de clés, dont les inventeurs iront grossir la série, non encore fermée, des révélateurs méconnus. — Nous regrettons de devoir traiter aussi durement des hommes qui ont certainement pensé faire de leur mieux, mais, puisqu'on veut bien nous demander notre avis, nous ne saurions taire quel jour fâcheux des publications telles que celles de MM. Sarrasi et Gilliot jettent sur l'ignorance où sont la plupart de nos compatriotes des conditions élémentaires d'un travail historique.

— Au sujet de l'opinion exprimée par M. Halévy sur la place que la tradition du déluge occupe dans la littérature hindoue (voyez *Revue critique*, numéro du 27 décembre 1880, passages cités dans la *Chronique* du présent numéro), M. Barth nous adresse les observations suivantes : « Ce que dit M. Halévy du déluge dans l'Inde est à peu près exact. Il a tort de prétendre que la légende n'est pas védique puisqu'il cite lui-même un écrit védique où elle se trouve. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle ne figure pas dans le Rig Veda. Mais il y a tant de choses anciennes qui ne figurent pas dans ce recueil, que c'est là une circonstance qui ne prouve pas grand'chose. Quant à l'origine étrangère, babylonienne de la légende, elle est possible ; mais l'argument sur lequel se fondait Burnouf, que le système des Manvantaras ne cadre pas avec le système des Kalpas, n'a

plus autant de portée aujourd'hui. Ces deux systèmes, quelle que soit leur origine, sont récents l'un et l'autre. La conclusion est que l'Inde connaît une légende très détaillée du déluge, laquelle légende est *peut-être* importée. J'ajouterai que si la légende du déluge n'a pas dans l'Inde l'importance qu'elle a ailleurs, cela tient à la multiplicité des destructions et rénovations du monde dont sont chargées ses annales mythiques. Une de plus ou de moins ne comptait guère, une surtout où les grandes divinités de l'Hindouisme ne jouaient qu'un rôle épisodique et subordonné.»

— A propos d'une publication récente d'un archéologue des départements (Revue, 1880, T. II, p. 234), nous attirions l'attention de nos lecteurs sur l'intérêt qu'il y a à signaler les usages religieux antérieurs au christianisme qui se sont conservés jusqu'à nos jours, soit en dehors du culte actuel, soit, ce qui se voit le plus souvent, sous son couvert et en changeant d'étiquette. Un des hommes de notre temps qui a l'intelligence la plus vive des choses religieuses, M. Ferdinand Fabre, a rendu d'une façon saisissante les sentiments de piété encore aujourd'hui attachés à une pierre dressée de l'antiquité, dans son charmant roman de *Barnabé*. Il s'agit d'un sanctuaire situé dans les Cévennes méridionales, dans lequel se dresse la pierre sacrée, que les fiancés baisent sous l'invocation du curé et en sa présence : « La légende rapporte que, tandis que la *sainte Marie* se promenait sur les granits, sainte Anne l'attendait à quelque distance, *en récitant son chapelet tranquillement*. On connaît la pierre sur laquelle elle s'assit, et cette pierre, conservée dans l'étroit sanctuaire édifié en l'honneur de la sainte, accomplit tous les ans de nombreux prodiges. Non seulement elle a la vertu singulière de redresser les membres déviés à qui la touche, de guérir *de tous maux et maladies* les dévots qui la baisent pieusement ; mais elle possède par-dessus tout le privilège incomparable de faire aboutir les mariages les plus hérissés d'obstacles, les plus invraisemblables, les plus empêtrés. Pourvu que *les deux amis* posent en même temps leurs lèvres sur la paroi du bloc miraculeux, qu'ils récitent cinq *Pater* et cinq *Ave*, laissent une aumône *pour l'entretien du culte*, ils verront toutes les difficultés s'évanouir et leur mariage se réaliser dans un temps prochain. Pourquoi sainte Anne, qui elle-même était mariée à saint Joachim, ne se serait-elle pas faite la protectrice, la zélatrice du mariage ? De là, en toute l'étendue des Cévennes méridionales, son nom de sainte Anne la Marieuse... — Après une demi-heure d'attente, Liette et Simonnet pénétrèrent enfin dans le petit sanctuaire. — Bien que je ne fusse pas à la veille de me marier et qu'à mon bras manquât la fiancée, je m'y glissai en contrebande derrière mes deux amis. — La pierre où se reposa sainte Anne la Marieuse, s'élance au milieu des dalles à deux pas de l'autel. C'est un bloc noirâtre, à peine équarri, d'une hauteur d'un mètre environ une sorte de menhir que les attouchements, les frôlements, les baisers ont aminci vers le sommet. Pourquoi la mère de la sainte Vierge, qui pouvait trouver tant d'autres endroits où s'asseoir, choisit-elle précisément cette colonne où elle ne dut se maintenir que par des prodiges d'équilibre ? La légende n'en parle point. — Je retrouvai l'éternel M. Martin (le curé), perché sur une haute escabelle, à côté de la pierre miraculeuse. Les amants, avec des tremblements aux lèvres

et aux genoux, ayant baisé la singulière relique, le brave homme leur présentait son sac de velours. — Nous avancions peu à peu. Encore deux couples à passer, et notre tour arrivait. Liette était aussi pâle que son bonnet de batiste, dont les brides s'effaçaient dans la blancheur mate de ses joues. Simonnet avait les traits sérieux, les lèvres graves, le menton serré. Pour moi, je me sentais aux prises avec une grande inquiétude : baiserais-je, ne baiserais pas ? — Nous nous trouvâmes devant M. Martin. J'étais fort troublé. — Soudain, derrière l'autel, semblable à un rossignol préludant dans la feuillée nouvelle, éclata le fifre de Braguibus. — Les assistants levèrent la tête. M. Martin, étonné, se retourna. Je profitai du moment ; je collai mes lèvres sur la pierre de sainte Anne la Marieuse, à côté des lèvres de Liette et de Simonnet. — Sainte Anne la Marieuse, mariez-moi, je vous prie ! articula le jeune homme à haute et intelligible voix. — Puis il laissa tomber une pièce de cinq francs dans l'escarcelle de M. Martin. — Sainte Anne la Marieuse, mariez-moi, je vous prie ! murmura à son tour la jeune fille, et elle aussi glissa un gros écu dans la bourse de velours. »

— L'article de M. Gaidoz sur la Mythologie gauloise qui a paru dans notre t. II, p. 68 et suivantes vient d'être traduit en Italien. Cette traduction forme une élégante brochure publiée à Palerme (Tipografia di P. Montaina) sous ce titre : *La religione dei Galli e il Vischio di Quercia* per Errico Gaidoz, versione dal francese di Raffaele Castelli. Le traducteur a ajouté plusieurs notes intéressantes au texte de M. Gaidoz.

ALLEMAGNE. — La science de la mythologie et des antiquités germaniques a perdu dans la personne du D[r] Wilhelm Mannhardt, un travailleur méritant. On lui doit, entres autres ouvrages : *Götterwelt der deutschen und nordischen Völker* (Berlin, 1860) ; *Wald und Feldkulte der Germanen*, 2 vol. Berlin, 1875-1877).

— Nous n'avons pas encore eu sous les yeux les premiers volumes de l'*Histoire universelle* dont le patriarche des historiens allemands, Leopold von Ranke, vient d'entreprendre la publication, mais une analyse détaillée et impartiale due à la plume de M. Arnold Schæfer (*Revue historique*, mars-avril, 1881), nous renseigne sur la manière dont l'illustre écrivain a traité quelques points importants de l'histoire religieuse ancienne. « Le premier chapitre, *Amon-Ra, Baal, Jehova et l'ancienne Egypte*, dit M. Schæfer, s'occupe des plus anciennes conceptions religieuses, qui particulièrement en Egypte sont dominées par les conditions physiques et naissent de la nature particulière du pays... La religion égyptienne a un caractère local ; la religion de Baal un caractère universel. Celle-ci formait la croyance commune aux peuples commerçants, et rayonnait, d'après M. Ranke, de deux centres principaux, la Syrie et Babylone. Née d'une observation profonde des forces de la nature, elle dégénère en une idolâtrie sauvage et grossière. — En opposition avec le culte d'Amon-Ra et de Baal se présentent l'idée et le mot de *Jehova*. M. Ranke les étudie l'un et l'autre surtout dans le récit de la création qui se trouve dans la Genèse. Il dit de la législation mosaïque : « On ne pourrait imaginer une plus sublime introduction des idées morales dans l'humanité... Avec le simple développement d'un culte naturaliste

national, il n'y aurait pas eu d'histoire de l'humanité. Celle-ci ne trouve un terrain, une base, qu'avec le monothéisme, qui se détache du naturalisme. Il fonda une société civile qui répudie la violence. » On peut déjà juger par ces extraits, et l'on voit plus clairement encore par la manière dont M. Ranke apprécie des personnages, à moitié ou au trois quarts mythiques, tels que Moïse, Josué, Débora, Gédéon, Samuel, que l'éminent écrivain s'est plus soucié de tracer un brillant tableau d'ensemble que de s'en tenir aux faits confirmés par les travaux critiques du temps présent. Pour qui sait combien les récits relatifs à Moïse sont suspects, rien n'est plus étrange que de l'entendre proclamer « la personnalité la plus élevée de l'histoire ancienne. » Mais le plus singulier, c'est sans doute la déclaration suivante : « Dans le cercle des idées et des forces religieuses et nationales, il n'est pas de figures plus imposantes que Débora et Gedéon; elles appartiennent aux races qui remontent à Joseph et à son épouse égyptienne. »

— M. Schliemann a fait don au peuple allemand de sa collection d'antiquités troyennes. L'empereur d'Allemagne a, au nom de l'empire, accepté cette collection « destinée à être éternellement possédée et conservée dans la capitale; » il a écrit en même temps à M. Schliemann pour le remercier de ce « don qui témoigne d'un chaud attachement à la patrie. » La collection, renfermée dans quarante caisses, vient d'arriver à Berlin. Ces caisses ne seront ouvertes qu'au mois de mai, M. Schliemann devant venir à Berlin à cette époque de l'année pour présider lui-même à l'aménagement de sa collection. D'après un décret du 24 janvier, signé Bismarck et Puttkamer, la précieuse collection sera placée dans le Musée ethnologique, qu'on bâtit dans ce moment, et dans autant de salles particulières qu'il sera nécessaire : ces salles porteront le nom du donateur.

— Nous avons reçu le premier numéro d'une nouvelle revue consacrée spécialement à l'Ancien-Testament (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*), éditée par M. Bernhard *Stade*, professeur ordinaire de théologie à Giessen, avec l'appui de l'Association orientale-allemande (Ricker'sche Buchhandlung à Giessen, prix de l'abonnement, 10 m., deux cahiers par an). Le fascicule que nous avons sous les yeux, comprend un important travail du rédacteur, M. Stade, sur le second Zacharie (1re partie) et des études d'étendue diverse; de M. Hollenberg sur la critique du texte des livres de Josué et des Juges; de M. Bœthgen sur un manuscrit inconnu du *Psalterium juxta hebræos* de saint Jérôme; de M. Stade sur Lia et Rachel; de M. Meyer sur la critique des récits relatifs à la conquête de la Palestine, avec un appendice de M. Stade. Notons encore : Harkavy, communications tirées des manuscrits de St-Pétersbourg, Hoffmann : pour l'histoire du texte syriaque de la Bible, Stade : remarques sur le livre de Michée. Quelques indications bibliographiques terminent ce cahier, qui est d'un bon augure pour l'avenir du nouveau recueil. Le prochain fascicule contiendra des travaux de Giesebrecht sur la critique de l'Hexateuque et de l'époque de la composition des Psaumes. Nous reviendrons en temps et lieu sur ces travaux; pour le moment nous nous bornons à souhaiter le succès d'un recueil, destiné, nous l'espérons, à redonner une nouvelle vie aux études relatives à la religion juive ancienne en Allemagne, déchus depuis plusieurs années de l'éclat dont les avaient fait briller les de Wette, les Gesenius et les Ewald.

États Scandinaves. — M. Sophus Bugge, après avoir émis dans une séance de l'Académie des sciences de Christiania sa nouvelle théorie sur l'influence des idées chrétiennes et gréco-romaines sur la mythologie du Nord, a été empêché par la maladie de mettre la dernière main à la publication qu'il projetait sur ce sujet. Le premier fascicule de son mémoire vient seulement de paraître.

— M. Kr. Nyrop, de Copenhague, doit publier prochainement une dissertation sur la *Légende de Polyphème*.

Hollande. — Sous le titre de *De Voornaamste Godsdiensten*, l'éditeur Tjeenk Willink de Haarlem a entrepris, comme on sait, la publication d'une série de monographies importantes sur l'histoire des principales religions. Les travaux déjà parus comprennent l'Islamisme par R. Dozy, la religion de Zoroastre par C. P. Tiele, les cultes de la Grèce par J. W. G. van Oordt, la religion d'Israël par A. Kuenen, celle des anciens Scandinaves par L. S. P. Meyboom, l'histoire du protestantisme par L. W. E. Rauwenhoff et celle du catholicisme romain par A. Pierson. Cette remarquable collection, trop peu répandue à l'étranger, en raison de la langue adoptée par ses auteurs, est en train de s'enrichir d'une histoire du bouddhisme indien par le professeur Kern, de Leyde : *Geschiedenis van het Buddhisme in Indie*. L'ouvrage, qui comprendra dix fascicules de trois feuilles (grand in-8°) chacun, dont deux ont seulement paru, est conçu dans des proportions suffisamment vastes pour permettre l'étude du sujet sous toutes ses faces. Ce sera à la fois une œuvre de vulgarisation, et, comme le nom de l'auteur suffit à le garantir, une œuvre d'originales et profondes recherches. Notre collaborateur M. Barth en entretiendra nos lecteurs dans son prochain *Bulletin*.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

E. DE BUNSEN. — The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians. London, Longmans, 1880 (8).

A. BASTIAN. — Die heilige sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig, Brockhaus, 1881 (XIII, 302 p. gr. 8). 6 m.

BURKHARDT und GAUNDERMANN. Kleine Missions-Bibliothek, 2 aufl. 4 Band. Ozeanien, 2 Abth. Polynesien, Neuseeland und Mikronesien, Bielefeld, Velhagen und Klasing, 1881 (VI, 352 p. gr. 8). 3 m. 60

A. TH. HAMMER. Wahrheiten und Hypothesen. Zerstreute Betrachtungen über Religion und Theologie. Berlin, Mrose, 1881 (VI, 86 p. gr. 8) 2 m.

F. MORICONI. — Religione e Scienza, conferenze. Vol. I. Albenga, tip. Vescovile, 1880 (354 p. 8). 4 l.

EGYPTE, ASSYRIE, PHÉNICIE

C. CLERMONT-GANNEAU. — Origine perse des monuments araméens d'Egypte. I. Paris, Didier. 1881 (40 p. 8 et 4 planche).

F. HAUPT. — Akkadische und sumerische Keilschrifttexte, nach den Originalen im brit. Museum copirt und mit einleit. Zusammenstellungen. Leipzig, Hinrichs, 1881 (44 autog. p. gr. 4). 7 m.

JUDAISME

A. JÜLICHER. — Die Quellen von Exodus, I-VII, 7; Ein Beitrag zur Hexateuchfrage. Dissertation. Halle, 1880 (34 p. 8).

HIGHT-STEWARD. — Origine delle religione israelitica, romana e cristiana : congghietture. Parma, tip. Ferrari, 1880 (58 p. 8).

S. GELBHAUS. — Rabbi Jehuda Hanassi und die Redaction der Michna, eine

Kritisch-historische und vergleichend-Mytholog. Studie. Wien (Löwy) 1876 (1880) (98 p. 8). 1 m. 80

A. Gigli. — Studii biblico-esegetico-polemici sul primo e secondo capitolo della Genesi, ossia i sacro examerone. Lecce, tip. Simone, 1880 (317 p. 8). 4 l.

U. Robert. — Pentateuchi e Codice Lugdunensi versio latina antiquissima. Paris, Firmin Didot, 1871 (4). 50 fr.

Di un codice critico della Bibbia Volgata. Palermo, tip. Virzi, 1880 (25 p. 8).

L. A. Schneedorfer. — Das Weissagungsbuch d. Profeten Jeremia erklärt. Prag., Bellmann, 1881 (XX, 765 p. gr. 8). 9 m. 60

A. Jellinek. — Bibliographie der Nominal, Verbal-und Real-Indices zum babyl. und jerusal. Talmud... (in hebr. Sprache). Wien, Lövy, 1881 (36 p. gr. 8). 3 m.

E. Nestle. — Veteris Testamenti Græci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati. Leipzig, Brockhaus, 1881 (V, 187 p. gr. 8). 5 m.

CHRISTIANISME

E. C. Mitchell. — Critical handbook. A guide to the study of the authenticity, canon and text of the Greek New Testament. Illustrated by tables and fassimiles; with a map. London, Religion Tract society, 1880 (VIII, 151 p. 12). 3 s. 6 d.

Rabey. — La persécution de Julien l'Apostat. Paris, Tégui, 1880 (126 p. 18).

C. Molinier. — L'inquisition dans le midi de la France au xiiie et au xive siècle. Etude sur les sources de son histoire. Paris, Fischbacher, 1880 (XXVIII, 484 p. 8). 12 fr.

R. W. Dixon. — History of the Church of England, from the abolition of the homan juridiction, vol. 2. London, Routledge, 1880 (606 p. 8). 16 s.

R. Wallace. — The doctrine of predestination, reprobation and election London, Hamilton, 1880 (12). 2 s. 6 d.

H. A. W. Meyer. — Kritisch-exegetisches Handbuch über den I Brief an die Korinther, 6 aufl. v. G. Heinrici. Göttingen, Vandenhoek and Ruprecht. 1881 (X, 479 s. gr. 8). 6 m.

F. X. Oudot. — De incarnatione. Paris, imp. de Soye et fils, 1880 (136 p. 8).

Louvet. — Le purgatoire d'après les révélations des saints. Paris, Palmé, 1880 (VI, 418 p. 18)

E. Revillout. — Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections. Paris, Maisonneuve, 1881 (LXXII, 216 p. 8).

A. Lana. — La resurezione e corporea assunzione al cielo della santa Vergine Madre di Dio : dissertazioni teologiche-polemiche. Roma, tip. della Pace, 1881 (392 p. 8).

H. A. W. Meyer. — Kritisch-exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament. 4 Abth. Der Brief d. Paulus an die Römer. 6 aufl. von B. Weiss. Gœttingen, Vandenhuck und Ruprecht's Verlag, 1881 (VI, 666 p. gr. 8). 8 m.

J. Kayser. — Beitræge zur Geschichte und Erklærung der altesten Kichenhymnen. Mit besond. Rucksicht auf das Rom. Brevier. 2 Aufl. Paderborn, P. Schöningh, 1881 (XII, 477 p. gr. 8). 5 m. 40

H. Schultz. — Die Lehre v. der Gottheit Christi, Communicatio Idiomatum. Gotha. F. A. Perthes, 1881 (XII, 731 p. gr. 8). 13 m.

E. Hatch. — The organisation of the early christian Churches. London, Rivington, 1881. 10 s. 6 d.

L'Éditeur-Gérant :

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA MAGIE CHEZ LES FINNOIS

(PREMIER ARTICLE)

L'Aristarque de la Finlande, l'illustre docteur E. Lœnnrot, vient de donner un pendant au *Kalevala* et à la *Kanteletar* ; les *Anciens chants magiques du peuple finnois* [1] tiendront dignement leur place à côté de cette épopée reconstituée avec d'antiques rapsodies, et de ce beau recueil de poésies variées, mais surtout lyriques et élégiaques. Le troisième membre de la trilogie des chants populaires finnois, pour être le dernier venu, n'est ni le moins curieux ni le moins ancien : ses origines remontent au moins aussi haut que celles du poème épique. Il ne faudrait pas que son seul titre le fit dédaigner et donnât à croire qu'il s'agit ici d'inepties comme en débitent les vulgaires sorciers de notre siècle : les prières, les évocations, les exorcismes dont il se compose, ne sont pas des produits d'une muse avilie et plus humiliée encore des dédains du public que des rigueurs de la justice. Si elle est souvent inégale ou marche d'un pas trop uniforme, ses défaillances d'une part et sa monotonie de l'autre font mieux ressortir la beauté de certains passages où elle quitte le terre à terre pour prendre un haut essor. Tantôt elle étudie la nature pour en utiliser les forces cachées et la décrit alors avec un vif sentiment de ses charmes ; tantôt elle sonde le mal pour

[1]) *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*. Helsingfors. Imprimerie de la Société de littérature finnoise, 1880. xx-374, p. in-8, formant le tome 62 de *Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia* (Publications de la Soc. de littér. finnoise.)

en découvrir les causes et prend le ton le plus impératif pour en éloigner l'auteur. Elle sait commander aux génies malfaisants, supplier les divinités propices, charmer le serpent, attirer la douce abeille, calmer les souffrances du malade.

Le magicien qui sait parler ainsi n'est pas l'ignoble sorcier que l'on rencontre encore dans quelques localités reculées ; c'est le *tietäjä* ou *tietomies* (savant) comme l'appellent les Finnois ; le *fjölkunnigr* ou *fjölkunnr* (mot à mot : *multiscius*, multiscient), le *Frodr* (sage) comme il est qualifié dans les Sagas. Dans des temps reculés il était, sinon le vrai savant, du moins le plus instruit de son entourage ; les peuples s'inclinaient respectueusement devant lui, prêts à s'écrier, s'ils avaient su le latin :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !

On l'admirait et on le craignait tout à la fois ; il unissait souvent le pouvoir matériel à la puissance intellectuelle, et même lorsqu'il n'était pas de famille royale ou princière, on le choisissait parfois pour le mettre à la tête de la nation. Il ne se dissimulait pas dans un misérable taudis, mais il habitait les palais ou les temples des dieux, quand il n'était pas considéré comme un dieu lui-même ; ou bien il allait rendre ses oracles dans les grandes maisons, accompagné d'une nombreuse troupe de chanteurs, et il opérait publiquement en présence des personnages les plus considérables, non pas en cachette pour les individus de la dernière condition. Tel était le prestige dont il jouissait que les grands allaient jusqu'à mettre en apprentissage chez lui leur fils et même leurs filles. On le voit, sa condition était bien supérieure à celle de ses successeurs dégénérés, et cette circonstance nous fait seule comprendre le caractère élevé des poésies qui sont les derniers échos de ses chants.

Avant d'étudier ceux-ci en eux-mêmes, il est indispensable de connaître le milieu d'où ils sont sortis, faute de quoi l'on se trouverait en présence d'un phénomène inexpliqué. Le présent, que nous expose si bien le savant éditeur, ne doit pas être séparé

du passé, pas plus que l'effet ne doit l'être de la cause. Nous avons donc à faire l'historique de la question, et ici nous sommes réduit à nos propres forces, le sujet n'ayant pas été étudié à ce point de vue, ni dans son ensemble, depuis la publication des nombreux documents qui le concernent. Nous allons traduire ou analyser les passages qui nous intéressent et qui n'ont jamais été réunis en si grand nombre, ni même cités si complètement. Outre l'examen des chants magiques qui remplira la troisième section, le présent travail sera divisé en deux autres parties : 1° Les magiciens finnois des temps anciens d'après les sources étrangères ; 2° les magiciens finnois des temps modernes d'après les sources nationales.

I

LES MAGICIENS FINNOIS DES TEMPS ANCIENS.

Les Finnois n'ayant pas composé de livres en leur propre langue avant la Réformation, nous ne sommes instruits de leur passé que par les écrits des peuples voisins. Malheureusement les chroniques russes ne donnent guère de détails sur les Finnois des temps païens ; les Suédois n'ont eu qu'une maigre littérature pendant le moyen âge, et, pour trouver une source abondante, il faut aller la chercher jusque chez les Norvégiens ; encore ceux-ci ne parlent-ils que rarement des Finnois propres ; ils étaient trop éloignés de ce qui constitue actuellement le grand duché de Finlande pour avoir eu des rapports fréquents avec ses populations ; pourtant ils les ont observées sur le littoral de la Baltique et du golfe de Bothnie et sur les côtes de la mer Blanche. Mais les Lapons, avec lesquels ils étaient en contact immédiat, ressemblaient autrefois beaucoup plus qu'aujourd'hui à leurs congénères les Finnois : la misère et le cantonnement dans des régions montagneuses et stériles ne les avaient pas encore fait descendre à un niveau plus bas que leurs frères du sud. Aussi les Sagas

désignent-elles parfois les *Finnlendings* (habitants de la Finlande) par le nom de *Finns* qu'elles appliquent plus ordinairement aux Lapps. Le pasteur J. Fritzner, auteur d'un estimable *Dictionnaire de l'ancienne langue norvégienne* (Christiania, 1867) a prétendu que les anciens Scandinaves, comme les Norvégiens d'aujourd'hui, réservaient exclusivement aux Lapons le nom de Finns [1] ; le savant lexicographe a oublié deux passages de la Saga de saint Olaf, où l'islandais Snorré Sturluson, cet écrivain si pur et classique, qualifie de *Finns* les habitants de la Finlande, les mêmes que le skald Sighvat appelle *Finlendings* [2]. Il est donc prouvé que les anciens confondaient parfois les Finnois avec les Lapons, et lorsqu'ils parlent des Finns, il nous est très difficile de distinguer lequel de ces deux peuples ils voulaient désigner ; c'est surtout le cas lorsqu'il s'agit de sorcellerie, les magiciens ayant l'habitude de se transporter d'un pays à l'autre pour y exercer leurs prestiges ou y donner des séances. Il n'est d'ailleurs pas essentiel de préciser la nationalité de chacun de ces Finns, puisque partout où il est question des artifices magiques des Finnois ou de leurs frères orientaux les Bjarmes, on voit qu'ils sont identiques à ceux des Lapons. Ce que les Sagas disent des uns s'applique en général aux autres. Nous ne nous ferons donc pas scrupule de relever ici tous les renseignements sur les magiciens finns que nous fournissent les Sagas, car ceux qui concernent spécialement les Finnois de la Baltique et ceux de la mer

[1] *Lappernes Hedenskab og Troldomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro* (Le paganisme et la magie des Lapons, comparés avec les croyances et les superstitions d'autres peuples, surtout des Norvégiens), dans *Historisk Tidsskrift udgivet af den norske historiske Forening*. 1re série, t. IV, liv. 2, p. 164, note 1. Christiania, 1876, in-8. Le célèbre H.-G. Porthan, le fondateur de la critique historique en Finlande, avait laissé passer la même erreur dans une dissertation présentée à l'Académie d'Abo (1789) par Fr. J. Rosenbom, sous le titre de : *De Fama Magiæ Fennis attributæ*, réimprimée dans H. Gabrielis Porthan, *Opera selecta*, pars IV. Helsingfors, 1870, in-8, § 2, p. 187-8 (édité par les soins de la Société de littérature finnoise, à laquelle nous devons les magnifiques recueils publiés par le Dr Lœnnrot).

[2] *Saga Olafs hins helga*, ch. 8, dans *Heimskringla eller Norges Kongesagner* af Snorre Sturlassøn, udgivne ved C. R. Unger Christiania, 1868, in-8, p. 222 3. — Cf. Saga de St Olaf, ch. 17. Dans *Flateyjarbok*, édit. Unger, t. II, p. 17. — Voy. aussi *Ynglinga Saga*, ch. 16, dans *Heimskringla*, p. 13.

Blanche ou de l'Oural (Bjarmes) sont trop rares pour éclairer suffisamment notre sujet.

La tradition de la *Découverte de la Norvège*[1], qui n'a reçu sa forme actuelle qu'au x[e] siècle de notre ère, mais qui prétend remonter à douze générations antérieures, soit à quatre cents ans auparavant, nous représente, dès le vii[e] siècle, Thorri, roi des Finnois et des Qvænes ou Ostrobothniens, comme un grand théurgiste, qui faisait des sacrifices pour découvrir les choses cachées, et son fils Nor, comme si puissant par la magie, que ses prestiges mirent en fuite les Lapons eux-mêmes; mais, sans nous arrêter à ces témoignages qui sont très suspects, passons de suite à l'*Ynglinga-Saga* qui, tout en commençant par des traditions purement mythiques, entre bientôt dans le domaine de l'histoire et nous fait connaître les premiers rois de Suède. Vanlandé, l'un d'eux, qu'elle donne pour le vingt-sixième ancêtre paternel de Harald Hârfagr et que l'on peut en conséquence placer vers le commencement de notre ère, faisant une expédition en Finlande, y avait épousé Drifa, fille de Snjo, puis il était retourné en Suède ; sa femme, qui était restée dans son pays et à qui il avait promis de revenir dans trois ans, ne le voyant pas reparaître au bout de dix, chargea la magicienne Hulde de le rappeler par des sortilèges, sinon de le faire périr. La sorcière se mit à l'œuvre et Vanlandé, qui était à Upsala, voulait retourner en Finlande, mais ses conseillers le retinrent, disant « que cette envie de voyager était produite par les artifices des Finns. » Il tomba dans un sommeil agité et fut étouffé par le cauchemar[2]. A ce propos un historien finlandais[3] remarque avec beaucoup de justesse, « qu'en tout cas il y a un fait historique dans ce récit : c'est la croyance exprimée relativement à la supériorité des magiciens finnois sur les Scandinaves ; cette croyance, fort

[1]) *Fundinn Noregr*, épisode de la *Saga d'Olaf Tryggvason*, dans *Flateyjarbok, en Samling af norske Konge-Sogaer*, édité par C. R. Unger, Christiania, 3 vol. in-8, t. I, 1860, p. 219.
[2]) *Ynglinga Saga*, ch. 16, p. 13 de *Heimskringla*.
[3]) *Forelæsningar øfver Finlands historia* af Gabr. Rein. Helsingfors, 1870, in-8, p. 72.

répandue dans l'antiquité, paraît indiquer que leur connaissance des forces et des influences de la nature était plus profonde que celle de leurs voisins en général. »

Visbur, fils de Vanlandé et de Drifa, fut aussi victime des maléfices de la *volva* (sibylle) Hulde, qui voua à un sort tragique toute la dynastie des Ynglings, la plus ancienne de la Suède [1]. Les descendants de Visbur ne furent pourtant pas tous brûlés comme lui par ses propres fils; comme Eystein [2], par ses ennemis; comme Olaf Tretelgja [3], par ses sujets, ou comme Ingjald [4] dans un incendie sardanapalesque allumé de ses propres mains; ni sacrifiés par les leurs comme Domaldé [5]; ni étranglés par leur femme comme Agné [6]; ni pendus comme Jœrund [7]; ni noyés comme Anund [8]; ni éventrés par un taureau comme Eigil [9]; ou ne s'égorgèrent pas dans un fratricide mutuel comme Alrek et Eirik, Yngvé et Alf [10]; ou ne périrent pas d'une chute de cheval comme Adils [11]; ou ne succombèrent pas sur le champ de bataille comme Hugleik, Eirik Yngvason, Ottar et Yngvar [12]. Mais ces catastrophes, attribuées postérieurement à la malédiction d'une sorcière finnoise et qui étaient simplement le résultat des mœurs barbares et sanguinaires du temps, étaient plus que suffisantes pour faire redouter la magie et ses adeptes.

Les sciences occultes ne jouèrent pas un moins grand rôle dans les destinées d'une branche des Ynglings établie en Norvège. Avec l'un des membres de cette dynastie, Harald Hårfagr, l'unificateur de la Norvège, nous entrons dans la période historique; les traits fabuleux ne manquent pourtant pas dans les Sagas qui le con-

1) *Ynglinga Saga*, ch. 17, p. 14 de *Heimskringla*.
2) *Ynglinga Saga*, ch. 34, p. 28 de *Heimskringla*.
3) *Ynglinga Saga*, ch. 47, p. 37 de *Heimskringla*.
4) *Ynglinga Saga*, ch. 44, p. 36 de *Heimskringla*.
5) *Ynglinga Saga*, ch. 18, p. 15 de *Heimskringla*.
6) *Ynglinga Saga*, ch. 22, p. 17 de *Heimskringla*.
7) *Ynglinga Saga*, ch. 28, p. 28 de *Heimskringla*.
8) *Ynglinga Saga*, ch. 39, p. 31 de *Heimskringla*.
9) *Ynglinga Saga*, ch. 30, p. 25 de *Heimskringla*.
10) *Ynglinga Saga*, ch. 23, 24, p. 18, 19 de *Heimskringla*.
11) *Ynglinga Saga*, ch. 23, p. 28 de *Heimskringla*.
12) *Ynglinga Saga*, ch. 25, 27, 31, 36; p. 20, 21, 26, 29 de *Heimskringla*.

cernent ; mais il s'agit moins pour nous de rechercher si les faits attribués aux magiciens finns sont conformes à la réalité, que de constater leur présence dans les récits et la manière dont les interprétaient des narrateurs superstitieux. Harald n'avait que cinq ans lorsqu'il délivra un Finn multiscient, que son père retenait captif pour le punir de n'avoir pu découvrir un voleur ; il obtint en retour un glaive enchanté avec lequel il coupa les liens de Dofré [1]. Celui-ci était un *troll*, qualification qui s'applique tantôt aux êtres surnaturels, tantôt aux Finns [2]; on peut donc supposer que Dofré était un Lapon, d'autant plus qu'il habitait la chaîne de montagnes appelée de son nom. Il passait pour connaître l'avenir. Il recueillit Harald qui avait été exilé par son père, le garda chez lui pendant cinq ans et lui enseigna les exercices de l'esprit et du corps. Son élève, à qui il avait annoncé sa future grandeur, fut surnommé *Dofrafostré* (pupille de Dofré) [3]. Sa mère nourricière, Heide, est aussi qualifiée de troll ; elle était sans doute femme ou parente de Dofré. Retirée sur ses vieux jours chez les Finns du *Gandvik* (mer Blanche), elle donna aux envoyés de Harald deux boules merveilleuses, qui leur sauvèrent la vie en mettant le feu aux vaisseaux de leurs ennemis. Bien plus, elle combattit elle-même Luti, génie malfaisant, qui protégeait leurs adversaires et lui fit de si graves blessures qu'elle le mit pour toujours hors de service [4].

Harald, qui connaissait les prestiges des magiciens, se laissa pourtant fasciner par eux : un hiver qu'il était en tournée dans les Upplœnds (hautes régions de son royaume), le finn Svasé le pria de le visiter dans sa demeure. Le roi, y ayant consenti, accepta une coupe d'hydromel que lui offrit la fille de la maison,

[1]) *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 453-455 dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 563-566 ; *Fornmanna sœgur*, t. X, Copenh., 1836, p. 170-5 ; P. A. Munch, *Det norske Folks Historie.* 1re partie, t. I, Christiania, 1852, p. 406-9.

[2]) *Ynglinga Saga*, ch. 16, p. 14 ; cfr. *Antiquités russes*, d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves, éditées par la Société R. des Antiquaires du Nord, t. I, Copenhague, 1850, in-fol., p. 260.

[3]) *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 455, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 565-6.

[4]) *Id.*, ch. 467-8, *Ibid.*, p. 579-581 ; cfr. *Antiquités russes*, t. II, Copenhague, 1852, in-fol., p. 122-125.

Snæfride, la plus belle des femmes; il lui prit la main et fut aussitôt enflammé d'une telle ardeur, qu'il voulait passer la nuit avec elle ; mais Svasé dit qu'il ne le permettrait pas, à moins que sa fille ne devînt la femme légitime de Harald. Celui-ci l'épousa donc et il en eut quatre fils; il l'aimait avec tant de passion qu'il négligeait les devoirs de la royauté. Snæfride étant morte, son teint ne changea pas, mais conserva le même incarnat que de son vivant. Le roi restait près d'elle dans la croyance qu'elle reprendrait ses sens; pendant trois ans, il fut aussi affligé de la voir inanimée que ses sujets l'étaient de sa démence. Pour l'en guérir Thorleif le Sage imagina de lui tenir ces propos : « Il est tout naturel, ô monarque, que tu regrettes une femme si belle, de si haute naissance, et bien digne de reposer sur le duvet et le velours, comme elle te l'a demandé; mais il est moins honorable, pour toi comme pour elle, de la laisser toujours dans le même linceul, que de changer celui-ci. » Mais on ne l'eut pas plus tôt remuée qu'une odeur infecte se dégagea du cadavre; lorsqu'on l'eut porté sur le bûcher pour le brûler, il devint blême et il en sortit des serpents, des lézards, des grenouilles, des crapauds et toute sorte de vermines. Dès qu'il fut en cendres, le roi recouvra la raison, renonça à sa folie et reprit le gouvernement de son royaume[1]; mais il était si irrité d'avoir été fasciné, qu'il interdit l'exercice de la magie dans ses États, sous peine de mort ou de bannissement[2].

Il chassa les fils qu'il avait eus de Snæfride, mais plus tard il leur donna des royaumes comme à ses autres enfants. Rœgnvald Rettilbeiné, l'un d'eux, obtint le Hadaland. Ayant des sorcières pour mère et pour nourrice, il apprit naturellement la *multiscience* (fjœlkyngi = polymathie) et devint magicien. Son frère Eirik, qui était destiné à devenir le roi suprême et qui allait mériter le surnom de *blodœxe* (hache sanglante), marcha contre

[1]) *Saga de Harald Hárfagr*, ch. 25-26, dans *Heimskringla* de Snorre, p. 66-67 ; — *Saga de Olaf Tryggvason*, ch. 469, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 582.
[2]) *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 469, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 582 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Historie*, 1re partie, t. I, p. 513-4.

lui, à l'instigation de leur père, et il brûla Rœgnvald avec quatre-vingts sorciers, ce qui lui valut de grands éloges [1].

Eirik, qui était si sévère pour les prestigiateurs, s'était pourtant laissé charmer, tout comme son père, par une enchanteresse. Au retour d'une heureuse expédition chez les Bjarmes ou Finnois de la Russie septentrionale, il aborda dans le Finmark ou Laponie; ses gens trouvèrent dans une hutte une femme d'une beauté sans pareille, qui s'appelait Gunnhilde, fille de Œssur Totté et native du Hâlogaland, province où il y avait autant de Lapons que de Norvégiens. Elle avait été placée chez deux Finns, les plus savants du pays, pour apprendre la magie, et tous deux voulaient la posséder. Elle raconta qu'ils étaient allés à la chasse; qu'ils s'entendaient à suivre la piste comme des limiers, aussi bien sur le sol gelé que sur la terre molle; qu'ils savaient si bien courir sur des raquettes que ni hommes ni animaux ne pouvaient leur échapper; qu'ils atteignaient toujours le but qu'ils visaient; qu'ils avaient ainsi fait périr quiconque venait à leur portée. « Lorsqu'ils sont en colère, ajouta-t-elle, leurs regards font tourner la terre et tout être vivant qui se présente à leur vue tombe mort. Vous devez avant tout éviter de vous trouver sur leur passage; je vais vous cacher dans la hutte où vous guetterez l'occasion de les tuer. » C'est ce qu'ils firent. Elle prit un sac de toile où il leur sembla qu'il y avait des cendres, qu'elle sema dans la maison et dehors. Les Finns, étant rentrés peu après, demandèrent qui était venu. « Personne, » répondit-elle; ce qui les étonna beaucoup, car ils avaient suivi les traces des voyageurs, jusqu'à ce qu'ils les eussent perdues près de la hutte. Ils allumèrent du feu et préparèrent leur repas, tandis que Gunnhilde faisait son lit; après avoir mangé, ils acceptèrent avec plaisir la proposition qu'elle leur fit de coucher près d'elle, chacun d'un côté. Ils avaient été trois nuits sans fermer l'œil, se surveillant mutuellement par jalousie; ils s'assoupirent aussitôt, quoiqu'elle

[1]) *Saga de Harald Hârfagr*, ch. 36, p. 75 de *Heimskringla*; — *Historia Norvegiæ*, dans *Symbolæ ad historiam antiquiorem rerum norvegicarum*, edidit P. A. Munch, Christiania, 1850, in-4, p. 10.

eût passé un bras autour du cou de chacun d'eux. Elle les éveilla, mais ils retombèrent dans un si profond sommeil qu'elle eut peine à les en tirer; lorsqu'ils se furent rendormis et qu'ils devinrent insensibles, elle les leva debout sans qu'ils s'en aperçussent et leur passa la tête dans une peau de phoque qu'elle leur lia fortement sous les bras. Sur un signe qu'elle fit, les compagnons d'Eirik Blodœxe se précipitèrent sur les Finns, les égorgèrent et les jetèrent dehors. La nuit, il y eut un tel orage qu'ils ne purent s'éloigner, mais le lendemain matin ils purent regagner leur navire, avec Gunnhilde que le roi demanda en mariage à Œssur Totté. Elle lui fut accordée, vers l'an 920, et devint reine de Norvège[1]. Les Sagas laissent entendre qu'elle n'avait pas perdu son temps à l'école de sorcellerie; à les en croire, ses maléfices auraient dirigé le trait qui perça le roi Hâkon le Bon, fils de Harald Hârfagr et rival des fils d'Eirik Blodœxe[2], et mis la discorde dans le ménage de son amant l'islandais Hrut qui s'était marié malgré elle[3].

On voit que Gunnhilde, pour avoir abjuré le paganisme, n'avait pas renoncé au démon et à ses œuvres. De meilleurs chrétiens qu'elle ne laissaient pas que de consulter les devins. Olaf Tryggvason, ce zélé propagateur de l'Evangile en Norvège, débarquant dans ce pays dont il voulait faire la conquête (995), apprit qu'il était tombé dans un guet-apens, et sur le conseil d'un de ses oncles qui l'y avait attiré contre son gré, il se décida à aller demander conseil à un habile devin finn, qui habitait dans le voisinage, non loin de l'entrée du golfe de Throndhjem. Le chemin qu'il avait à suivre passait par un marécage; comme il faisait nuit, il enfonça dans la vase jusqu'à la ceinture et il

[1]) *Saga de Harald Hârfagr*, ch. 34, p. 72-73 de *Heimskringla*.
[2]) *Saga de Hâkon le Bon*, ch. 31, p. 106 de *Heimskringla*; — *Hist. Norvegiæ*, p. 11; — Saxo, *Hist. Danica*, L. X; — Munch, *Det norske Folks Hist.*, part. I, t. I, p. 768.
[3]) *Njála*, ch. 6, édit. de la Soc. des Ant. du Nord, t. I Copenhague, 1875, p. 23; — *Saga de Nial* dans *Historiske Fortællinger*, trad. par N. M. Petersen, 2e édit., Copenh., 1862, in-8, p. 13, note 1; — R. Cleasby et G. Vigfusson, *an icelandic-english Dictionary*, Oxford, 1874, in-4, au mot *leggja*, III, 3, p. 379; — Munch, *Det norske Folks Hist.*, part. I, t. II, p. 39-40.

regarda cet accident comme la juste punition de son acte réprouvé par le christianisme. Ses compagnons le tirèrent du bourbier en lui rappelant deux proverbes : « quand le mal est excessif il diminue, » et : « les chutes portent bonheur en voyage. » Le Finn, pressentant l'arrivée des voyageurs, fit à la porte de sa hutte un grand feu pour les éclairer ; mais, au lieu de sortir à leur rencontre, il cria de l'intérieur : « Je sais qui tu es, ce que tu veux et où tu vas. N'entre pas dans ma maison, car je suis fort malade depuis ton arrivée dans ce pays. Il y a avec toi des dieux si brillants que j'en suis ébloui et que je ne puis pas bien voir ; aussi je t'invite à exposer du dehors ton affaire, tandis que je resterai dedans pour y réfléchir et répondre. » Il lui indiqua le moyen de se garantir des embûches qui lui étaient tendues, lui annonça que, après le décès prochain de son rival Hâkon jarl, il deviendrait maître de toute la Norvège, qu'il propagerait la nouvelle religion et que presque tous ses sujets l'adopteraient. Il ajouta que si ses prédictions avaient quelque utilité pour Olaf, il demandait à n'être pas forcé de se convertir ni de s'exiler ; qu'il ne savait rien de plus ; mais que si Vigé, le chien du roi, venait à être blessé, comme c'était probable, il se chargeait de le guérir [1].

Les événements furent conformes à cette prédiction, naturellement faite après coup. Le roi Olaf ayant, à l'assemblée de Tunsberg (995), promulgué une loi contre l'exercice de la magie et porté la peine du bannissement contre tous ceux qui s'en occuperaient, les fit rechercher dans tous les environs et les appela près de lui. Il en vint un grand nombre et parmi eux se trouvait son cousin, le petit-fils de Rægnvald Rettilbeiné et arrière-petit-fils de la finne Snæfride, Eyvind Kelda qui, malgré le terrible châtiment infligé à son aïeul, cultivait la multiscience et était grand sorcier. Olaf leur parla avec douceur ; il les engagea à se faire baptiser, à adopter la vraie foi et à abandonner les supers-

[1] *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 188 dans *Flateyjarbók*, t. I, p. 231-2 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Hist.*, 1re part., t. II, p. 254.

titions, sous peine d'être exilés. Comme ils s'y refusèrent, il les fit tous conduire dans une grande salle où était servi un copieux festin; on n'épargna rien pour les traiter et on leur servit les boissons les plus fortes, dont chacun buvait à discrétion; aussi étaient-ils tous avinés vers la fin de la journée. Le roi, étant alors retourné vers eux, leur dit: « Il est grand dommage que tant de braves gens, ici réunis, doivent être expulsés du royaume, où leur départ laissera un grand vide; je ne puis pourtant vous laisser dans le pays, à moins que vous n'abjuriez vos erreurs; j'aimerais bien mieux, si c'était possible, vous voir adopter la vraie foi, conserver vos biens patrimoniaux, vous réjouir auprès de nous, obtenir les honneurs, la puissance et les dignités auxquelles vous pouvez raisonnablement aspirer et qu'il nous serait possible d'accorder. » Eyvind répondit au nom de tous: « Il est inutile de chercher, par de belles paroles ou par des menaces, à nous faire renier nos croyances. » Sur quoi le roi se retira, en ordonnant à ses serviteurs de ne pas négliger les convives; mais, sur le soir, il fit mettre le feu à la salle. Les païens, affaissés ou endormis pour avoir trop bu, ne se relevèrent pas et ils furent tous brûlés, à l'exception d'Eyvind qui, avec l'aide du démon et de la magie, parvint à s'échapper par une porte dérobée et se sauva le plus loin possible. Rencontrant un jour des gens qui allaient vers le roi: « Dites-lui, leur cria-t-il, que Eyvind n'est pas mort et qu'il ne se mettra plus en la puissance du roi Olaf, mais qu'il continuera comme par le passé, à s'occuper de magie, sans que personne puisse l'en empêcher. » Le roi, très irrité d'apprendre que le sorcier vivait encore, promit de lui faire payer ces vanteries, s'il le reprenait. La veille de Pâques, Eyvind Kelda, monté sur un grand navire dont tout l'équipage était composé de magiciens, s'approcha de l'île de Karmt où le roi se trouvait, à Œgvaldsnes. Ils débarquèrent et, par leurs prestiges, ils s'enveloppèrent d'un nuage épais afin qu'on ne pût les voir; mais il en fut tout autrement qu'ils n'avaient espéré: quoiqu'il fît grand jour, ils étaient eux-mêmes dans l'obscurité et ne voyaient pas mieux avec les yeux qu'avec la nuque. Tandis qu'ils

erraient au hasard, les gardes du roi les apercevant et ne sachant ce que c'était que cette troupe singulière, allèrent avertir leur maître qui se leva, les fit armer et les envoya à la découverte. Ils reconnurent Eyvind et s'emparèrent de toute la bande qu'ils menèrent devant Olaf à sa sortie de la messe. Le prisonnier conta son aventure, disant qu'il se proposait de surprendre le roi et de le tuer ou de le brûler avec sa suite, s'il n'avait pas été frappé de cécité. — « Vous êtes vous-mêmes tombé dans le piège que vous tendiez aux autres, repartit Olaf ; il fallait pourtant bien s'attendre à ce qu'un magicien comme toi et le maudit Odin, ce suppôt du démon, vous ne prévaudriez pas contre Dieu tout-puissant et contre les anges chargés de pourvoir à la sûreté des fidèles ; maintenant que vous avez éprouvé la complète inefficacité de la magie, vous devez répudier vos erreurs et croire enfin au vrai Dieu ! » Eyvind et ses compagnons s'y étant absolument refusés, le roi les fit enfermer dans une prison et transporter le lendemain sur un récif, situé non loin de l'île et nommé depuis *Skrattasker* (écueil des sorciers), où ils périrent tous [1].

Un autre Eyvind, surnommé Kinnrifa, qui lui, n'était pas un descendant des Finns, mais qui prétendait être une émanation de leur puissance, s'entêta non moins opiniâtrement dans ses superstitions. Il était du nombre des chefs du Hâlogaland qui se proposaient de résister par les armes à la propagation de l'Évangile. Vers l'an 999, des envoyés d'Olaf Tryggvason, s'étant emparés de lui, le menèrent à Nidaros (Throndhjem) près du roi, qui l'invita à se faire baptiser comme les autres Norvégiens ; il eut d'abord recours à la persuasion ; puis il lui promit de beaux dons, de grands fiefs et sa complète amitié, enfin il en vint à le menacer de mutilation et même de mort, mais rien ne put ébranler Eyvind, pas même la souffrance que lui fit éprouver un bassin rempli de braise placé sur son ventre que les charbons ardents firent éclater. « Retirez le brasier, cria l'infortuné, je vais parler avant de

[1] *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 303 et 306, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 373-4, 377-8 ; ch. 69-70 dans *Heimskringla*, p. 178-180 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Historie*, part. I, t. II, p. 347-8.

mourir. — Veux-tu croire au Christ? — Non, je ne puis être baptisé, quand même je le voudrais: mes parents ne pouvant élever leur enfant, allèrent trouver les Finns multiscients, et leur offrirent beaucoup d'argent, afin qu'ils leur en fissent avoir un par leurs prestiges. Ceux-ci répondirent : « Nous ne le pouvons, mais si « vous voulez par serment consacrer à Thor et à Odin, jusqu'à sa « mort, celui que vous aurez, il est possible que nous obtenions « pour lui la vie corporelle. » A ma naissance ils me vouèrent à Odin, je grandis et je renouvelai le vœu, dès que je fus en âge de le faire. Depuis, j'ai servi Odin avec le plus grand zèle et je suis devenu un puissant chef. Je lui ai été voué tant de fois que je ne puis rompre ces promesses, et je ne le veux pas non plus. » Après quoi il expira. C'était un magicien des plus habiles [1].

Il y avait dans la même province de Hålogaland un autre chef, puissant et riche, nommé Raud le Fort (hinn rammi), qui habitait les îles Godeys dans le golfe de Salten; il avait beaucoup de serviteurs qu'il traitait princièrement et dans sa suite autant de Finns qu'il en avait besoin; c'était un grand théurgiste, très versé dans la magie. En apprenant que le roi Olaf était sur le point d'envahir la contrée, il se concerta avec son ami Thori Hjort pour assembler des troupes et armer des embarcations; ils avaient chacun un grand navire; celui de Raud était un dragon à proue dorée; avec ses trente couples d'avirons, c'était alors un des plus grands navires de l'espèce. Les deux chefs hålogalandais firent voile vers le sud et, dès qu'ils eurent rencontré l'ennemi, la bataille s'engagea; ayant perdu beaucoup de monde, ils prirent la fuite. Thori gagna la terre où il fut poursuivi par le roi Olaf et assailli par le chien Vigé. Arrêté par celui-ci il fut percé d'un javelot, mais avant de tomber il blessa Vigé que le devin finn guérit, comme il l'avait promis. Quant à Raud le Fort il gagna la haute mer, fit hisser les voiles et retourna chez lui. Par ses prestiges il gouvernait le vent, de manière à le rendre

[1] *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 311, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 385; ch. 83, dans *Heimskringla*, p. 188; — Munch, *Det norske Folks Historie*. Part. I, t. II, p. 321-2.

propice pour lui et défavorable pour ses ennemis. Il déchaîna donc contre les chrétiens une violente tempête lorsqu'ils voulurent s'approcher des Godeys. Olaf Tryggvason, retardé plus de huit jours dans sa marche par le vent debout, fit un détour pour l'avoir en poupe, mais l'orage changea aussi de direction. Alors l'évêque Sigurd, à qui le roi avait eu recours, promit d'essayer si Dieu voulait lui donner la force de vaincre la puissance du démon; orné comme pour dire la messe, il s'avança à la proue du navire royal, y fit dresser un crucifix, allumer des cierges et brûla de l'encens; il lut l'Évangile, récita beaucoup de prières, puis aspergea d'eau bénite tout le navire; enfin il commanda d'enlever les tentes et de nager dans le golfe. Le roi cria aux autres embarcations de suivre *Tranë* (la Grue) sur laquelle il était monté; celle-ci voguait paisiblement sans sentir le vent et il en était de même sur son sillage, tandis que des deux côtés le frimas de la mer dérobait la vue du rivage. Les vaisseaux nagèrent ainsi l'un derrière l'autre pendant toute la journée et la nuit, et ils arrivèrent aux Godeys un peu avant le lever du soleil. Olaf avec sa suite, allant aussitôt à la demeure de Raud, assaillit la chambre haute où il dormait; ils enfoncèrent la porte, se rendirent maîtres du magicien et l'enchaînèrent, tandis que ses gens étaient égorgés ou faits prisonniers. Olaf invita le captif à se faire baptiser, disant qu'en ce cas il lui laisserait ses biens et lui accorderait son amitié, s'il s'en rendait digne. Raud répondit par des blasphèmes, criant qu'il ne croirait jamais au Christ, si bien que le roi courroucé le voua à la mort la plus cruelle; il le fit lier à une barre de fer et lui fit mettre un bâillon entre les dents pour lui tenir la bouche ouverte, pendant qu'on y fourrerait un serpent; mais le reptile se tortilla en arrière, n'y voulant pas entrer, parce que Raud soufflait. Pour le forcer à y pénétrer, on le plaça dans un tuyau d'angélique ou dans une trompe et on le poussa avec une tige de fer incandescent. Il se glissa dans la poitrine jusqu'au cœur du malheureux et sortit par le flanc gauche. Raud périt ainsi; ceux de ses gens qui consentirent à se faire baptiser eurent la vie sauve; les autres furent massacrés ou torturés; son

or, son argent, ses armes et beaucoup de choses précieuses, ainsi que son grand navire, plus tard si célèbre sous le nom d'*Ormr hinn langi* (le long serpent), devinrent la proie du vainqueur[1].

Ces cruelles et énergiques mesures extirpèrent le paganisme et la magie, ou forcèrent leurs adeptes à opérer en secret : les sorciers, ne pouvant dès lors plus tenir tête aux rois, perdirent leur importance historique ; aussi ne figurent-ils plus aussi souvent dans les Sagas à partir de l'établissement du christianisme ; mais, si ces histoires ne nous les montrent plus en Norvège, elles les mentionnent encore quelquefois dans les contrées étrangères, à propos des rapports que les Norvégiens eurent avec eux. Saint Olaf, qui succéda à Olaf Tryggvason, en rencontra en Finlande, et ils lui auraient fait un mauvais parti, « si sa fortune n'avait prévalu sur la sorcellerie des Finns. » Par leurs prestiges, ceux-ci soulevèrent une violente tempête pendant la nuit, mais le futur roi, simple corsaire alors, fit lever l'ancre, hisser les voiles et alla croiser en pleine mer[2].

Pendant cette expédition dans la mer de l'Est (Baltique), il entra en relations commerciales avec les habitants du littoral. Ses gens ayant entendu parler d'une devineresse du pays et désirant l'interroger, demandèrent au roi s'il voulait connaître sa destinée ; sur sa réponse négative, ils sollicitèrent l'autorisation de le faire en son nom ; il dit que, sans y tenir, il ne s'y opposait pas. Ils allèrent donc interroger la devineresse : « Ton attention s'est-elle portée sur notre roi? Vivra-t-il longtemps et quelle sera la cause de sa mort? — Les rayons de terreur qui illuminent sa vie ne me permettent pas d'en voir le cours, mais vous direz à votre roi que sa langue ne fourchera qu'une seule fois et que le même jour il périra[3]. »

[1] *Saga d'Olaf Tryggvason*, ch. 317-8, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 393-5 ; ch. 85-87, dans *Heimskringla*, p. 180-192 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Historie*, part. I, t. II, p. 323-6.
[2] *Saga de St Olaf*, ch. 17, dans *Flateyjarbok*, t. II, p. 17 ; ch. 8 dans *Heimskringla*, p. 222-3 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Historie*, part. I, t. II, p. 506.
[3] *Saga de St Olaf*, ch. 28 dans *Antiquités russes*, t. I, p. 431 ; — Munch, *Det norske Folks Historie*, part. I, t. II, p. 519, note 5, et 798.

Des navigateurs qu'il avait envoyés en expédition chez les Bjarmes de la mer Blanche, ayant fait escale dans le Finmark, entrèrent en rapport avec les habitants du pays. Gunnstein, l'un d'eux, fut aidé et caché près de Lengjuvik par une femme que l'on disait être habile magicienne [1]. Un autre, Thori Hund, tua, au retour, un de ses compagnons de voyage et s'attira ainsi le courroux de saint Olaf; pour le conjurer il alla trouver le roi du Finmark, qui se nommait alors Mœttul, comme beaucoup de ses successeurs ou de ses prédécesseurs, et qui était grand théurgiste. « Je suis venu t'implorer, lui dit-il, parce que je sais que tu es sage, que tu fais de grandes choses et que tu en sais plus que les autres hommes. » Mœttul, l'ayant autorisé à s'établir chez lui avec onze compagnons, leur enseigna la multiscience; bien plus, il lui promit l'assistance de son propre génie protecteur et lui dit qu'il prévoyait son triomphe sur le roi Olaf; il donna à ses douze disciples des pelisses de renne enchantées, que le fer ne pouvait percer: Thori portait la sienne à Sticklarstads (1030), la dernière bataille que le paganisme mourant livra au christianisme désormais assez fort pour n'être pas ruiné par une défaite; elle lui sauva la vie en le préservant des coups d'épée que lui portait saint Olaf, tandis que sa lance ne perça que trop bien la poitrine de l'héroïque martyr [2].

Voilà les renseignements que les Sagas des rois, ces précieuses sources de l'histoire du Nord, nous donnent sur les magiciens finns; il y en a aussi dans d'autres Sagas qui, pour concerner de simples chefs ou même des particuliers, ne sont pourtant pas à dédaigner. Quelques-unes sont historiques, ou pour parler plus exactement, biographiques ou généalogiques; d'autres évidemment fabuleuses. Parmi les premières la *Saga des Vatnsdæls*, habitants de la vallée de Vatnsdal en Islande, contient quelques

[1]) *Saga de St Olaf*, ch. 105, dans *Flateyjarbok*, t. II, p. 250; ch. 143, dans *Heimskringla*, p. 385; *Antiquités russes*, t. I, p. 430.
[2]) *Vidbætir vid Olafs sogu hins helga*, ch. 9, dans *Flateyjarbok*, t. III, p. 244-5; cfr. *Olafsrima* d'Einar Gilsson, str. 30, dans *Flateyjarbok*, t. I, p. 9; — *Saga de St Olaf*, ch. 287, 302, dans *Flateyjarbok*, t. II, p. 356, 372; ch. 240, de *Heimskringla*, p. 492.

traits fort intéressants pour nous. L'un de ses héros, Ingimund, ami du roi Harald Hárfagr, s'étant distingué à la bataille de Hafrsfjœrd (872), un grand festin fut donné en son honneur par son père adoptif, Ingjald, propriétaire hâlogalandais. Selon son habitude en pareille occasion, celui-ci fit venir une magicienne finne, pour l'interroger sur l'avenir. Heide, comme elle est nommée dans le *Landnámabok*, fut placée sur une estrade parfaitement décorée dont chacun s'approchait pour connaître sa destinée, et il s'en fallait beaucoup que tous fussent satisfaits de la réponse qu'ils obtenaient. Ingimund et ses frères adoptifs s'abstinrent d'aller la consulter, disant qu'ils ne se souciaient pas de ses prédictions. « Je vais pourtant vous dire la bonne aventure, parce que vous êtes les personnages les plus considérables de l'assemblée. Toi, Ingimund, tu iras t'établir dans un pays encore inhabité qui s'appelle l'Islande ; tu y deviendras célèbre et tu parviendras à un âge avancé ; tes descendants se distingueront également dans cette île. — C'est bien trouvé, repartit-il, car j'ai pris la résolution de ne pas aller habiter l'Islande : je ferais un beau marché de vendre mon grand et beau patrimoine pour aller coloniser des terres désertes ! — Il en arrivera pourtant comme je l'ai dit, et la preuve de ma véracité, c'est que l'image du dieu Frey, en argent, que t'a donnée le roi Harald et que tu portais dans ta bourse, a disparu et se trouve dans le lieu où tu t'établiras ; mes paroles seront justifiées lorsque tu y bâtiras ta maison. — Si ce n'était par respect pour mon père adoptif, je t'enverrais à la tête le paiement de ton oracle ; mais je m'en retiens parce que je ne suis pas un homme violent. Tu es venue ici dans un mauvais moment. » Elle se borna à répliquer qu'il ferait bon gré mal gré ce qu'elle avait annoncé et qu'il serait même un bon colon. Le lendemain Ingimund chercha en vain l'image de Frey et il regarda cette disparition comme un mauvais présage. — Le printemps venu, ses frères adoptifs lui dirent qu'on ne pouvait aller contre sa destinée et qu'ils se proposaient de partir pour l'Islande. Il refusa de les accompagner, quoiqu'il lui en coûtât beaucoup de se séparer d'eux. Quelque temps après le roi,

Harald lui procura un bon parti et honora la noce de sa présence, Ingimund lui avoua que la prédiction de la Finne lui revenait sans cesse à la mémoire et qu'il eût pourtant bien préféré ne pas quitter son patrimoine, mais qu'il allait charger des Finns d'aller à la découverte du pays qu'il devait coloniser. Il fit venir du nord trois magiciens finns et leur promit quantité d'argent, de beurre et d'étain, s'ils voulaient bien partir à sa place pour l'Islande, y chercher l'image de Frey et lui rapporter la description de la contrée. « C'est une mission dangereuse, répondirent-ils, mais nous voulons essayer de te satisfaire. Enferme-nous dans une chambre et ne laisse personne nous appeler. » C'est ce qui fut fait : lorsque au bout de trois jours il entra près d'eux, ils se levèrent haletants et dirent : « Le voyage a été pénible, mais nous pouvons te donner des renseignements précis, afin que tu puisses reconnaître la contrée lorsque tu la verras. Il a été extrêmement difficile de découvrir la figurine, tant elle était bien cachée par la puissance des paroles de la devineresse ; deux fois elle nous a échappé et la troisième elle a disparu. C'est toi qui iras la chercher. — Telle est aussi mon intention, » répliqua-t-il en récompensant richement les Finns. Plus tard il retrouva en effet l'image et il dut reconnaître qu'il ne sert de rien de lutter contre le destin, mais qu'il faut se conformer à ses arrêts [1].

La relation du miracle dont fut témoin un Finn du littoral de la mer Blanche, dans le troisième quart du XIV[e] siècle, n'est pas une saga, mais elle aurait pu former un épisode de l'un de ces récits historiques, si les Islandais avaient continué à en composer jusqu'à la fin de ce siècle. Nous devons l'analyser parce qu'elle est assez caractéristique : « Au temps du roi Hâkon Magnusson et d'Olaf, archevêque de Throndjem, un riche ecclésiastique du Hâlogaland prit passage sur un navire marchand en

[1] *Vatnsdæla saga*, ch. 10, 12, 14, édité avec traduction latine par Werlauff, Copenhague, 1812, in-4 ; par G. Vigfusson et Th. Mœbius dans *Fornsögur*, Leipzig, 1860, in-8 ; trad. en danois par N. M. Petersen, dans *Historiske Fortællinger*, t. IV, 2[e] édit., 1868, in-8 ; — Cfr. *Landnámabók*, part. III, ch. 2, p. 173-4 de *Islendinga sögur*, éditées par la Soc. des Antiq. du Nord, t. I, Copenh., 1843, in-8, où la tradition est contée plus brièvement quoique avec les mêmes traits.

partance pour le Finmark où il avait à se rendre pour ses propres affaires. Le voyage fut rapide et heureux. Lorsque l'on fut au port de débarquement, les Finns vinrent commercer comme d'habitude. De part et d'autre on avait recours aux interprètes, les Finns qui habitaient l'extrémité septentrionale du Finmark, vers le Gandvik (mer Blanche), étant tous païens et parlant une autre langue que les Norvégiens. Ils regardaient comme leur chef un des leurs qui était si savant et si versé dans l'omniscience qu'il leur prédisait l'avenir. Un jour que l'ecclésiastique célébrait la messe dans sa tente, à défaut d'église située à proximité, tous les chrétiens assistaient au saint sacrifice, comme il convenait pour honorer la solennité. Les Finns du voisinage y étaient aussi, et le magicien se tenait près de l'entrée; mais au moment de l'élévation de l'hostie, il se précipita dehors; ce que voyant, l'interprète des chrétiens sortit pour s'informer de ce qu'il avait. Le trouvant presque inanimé et étendu sur le sol, non loin de la tente, il lui demanda quel mal il éprouvait. « J'ai vu quelque chose de terrible, dit le magicien; l'homme qui chante et que vous appelez votre prêtre, élevait les mains en l'air et tenait un enfant sanglant, brillant et éblouissant; je pouvais à peine le regarder et, à cette vue, je fus frappé d'une telle terreur que, sorti de la tente, je tombai sans connaissance. » A la fin de la messe, le prêtre s'approcha avec les chrétiens et fit attester ce fait par les témoins, dans un acte où il n'est pas dit si le magicien adopta ou non la vraie foi. De retour dans son domaine, il adressa à l'archevêque Olaf de Throndjem la relation de ce miracle dans un écrit confirmé par serment, que le prélat fit lire dans le chœur de sa cathédrale au son de la cloche et avec un *Te Deum*. L'ecclésiastique vécut encore longtemps à Throndjem. Ce récit fut écrit en latin par Nicolas Olafsson, clerc de la cathédrale métropolitaine, pour les frères Bjœrn et Snorré du monastère de Mœdruvalls, et traduit en norrain à la prière de ceux-ci par Sira Einar Haflidason, official de la cathédrale de Hols, en l'an 1381 de notre ère [1].

[1]) *Antiquités russes*, t. II, p. 451-2.

Bien que les sagas fabuleuses doivent nous être suspectes en général, il ne faut pourtant pas rejeter tous les faits qu'elles contiennent, mais tenir compte au moins de ceux qui sont d'accord avec des récits plus authentiques. Nous allons donc extraire de quelques-unes d'entr'elles des renseignements qui complètent le portrait des magiciens finns, tel que se le représentaient les Norvégiens et les Islandais. D'après la *Saga de Hrolf Kraké*[1], Hring, roi des Opdals (hautes vallées de la Norvège), avait épousé dans le Finmark une femme qui se disait fille du roi des Finns; celle-ci voulut se faire aimer de Bjœrn que son mari avait eu d'un premier mariage; et, sur le refus du nouvel Hippolyte, elle le métamorphosa en ours blanc, qui finit par être tué; mais un des trois fils qu'il engendra, lorsqu'il reprenait sa forme humaine, le vengea en tuant Hvita, la reine sorcière. Il s'y prit comme Gunnhilde vis-à-vis de ses maîtres; il lui passa la tête dans un sac de peau qu'il serra sur le cou, puis il la frappa et la tortura, après quoi il traîna le cadavre dans les rues[1].

La *Saga d'Œrvarodd* et celle de son père *Grim Lodinkinn* et de son aïeul *Ketil Hœing*, sont remplies de métamorphoses, dont la cause est en partie attribuée à des Finns ou dont la scène est placée dans le Finmark ou sur le littoral du Gandvik. Notre but n'étant pas d'étudier le merveilleux et le surnaturel en général, mais seulement de mettre en pleine lumière la curieuse physionomie des magiciens finns, nous n'avons pas à reproduire le récit de tous ces enchantements; il nous suffit d'extraire ce qui a rapport aux Finns, à leurs moyens et à la puissance magique qu'on leur attribuait. Ketil, qui est une sorte de cendrillon viril, ne savait pas seulement manier la hache et l'épée, il improvisait aussi des vers et, dans un de ses couplets, il fait allusion aux tempêtes soulevées par les Finns[2]. L'un de ceux-ci, Bruné, dont il était devenu le gendre, si l'on peut employer ce terme pour qualifier des rela-

[1]) *Saga de Hrolf Kraké*, ch. 24-26, 30 dans *Fornaldar Sœgur*, publié par Rafn, t. I, Copenh., 1829, in-8, traduit par le même dans *Nordiske Fortids Sagaer*. Copenh., 1839, t. I, p. 45-49, 57.
[2]) Ch. 3 dans la même collection, t. II, p. 111 de la trad.

tions qui n'étaient sanctionnées par aucune cérémonie religieuse ou civile, lui avait donné des flèches et une pique enchantées, qui lui furent bien utiles dans un combat contre Gusé, frère de Bruné et roi des Finns; les flèches des deux adversaires se rencontraient toujours en l'air, de sorte qu'avec elles ils ne purent se faire respectivement aucun mal, mais la pique eut raison de Gusé, et Ketil le dépouilla de ses trois célèbres flèches, qui atteignaient toujours le but et revenaient se placer sur la corde de l'arc qui les avait lancées. Elles passèrent en héritage à son petit-fils Odd qui pour cette raison fut surnommé Œrvarodd (Odd à la flèche [1]).

Le fils de Ketil et de la Finne, Grim surnommé *Lodinkinn* (peau velue), parce qu'il était velu et invulnérable, devait épouser une jeune fille qui fut ensorcelée par sa belle-mère Grimhilde, native du Finmark septentrional; il la retrouva sur les rives du Gandvik, chez les parents de la magicienne, et la délivra en tuant, avec les armes de Gusé, les trolls qui la retenaient captive. La marâtre fut lapidée, après que le haut de son corps eut été enfermé dans un sac de peau [2].

La *Saga d'Œrvarodd* est un peu moins romanesque, mais, pour ne l'être pas exclusivement, elle ne contient pas moins une bonne dose de merveilleux. Un de ses épisodes paraît calqué sur celui de la *Vatnsdæla Saga*, dont il a été question. Le nom de la magicienne et celui du maître de la maison où elle donna une séance, sont identiques [3], ainsi que plusieurs traits de l'aventure. Il est vrai que la *Saga d'Œrvarodd* ne dit pas en propres termes que la vœlva fût finne : mais, comme ce personnage habitait le Hâlogaland, pays limitrophe de celui des Finns et où l'on voit si souvent paraître leurs magiciens, il n'y a pas de doute que cette Heide, si elle n'est pas celle de la *Vatnsdæla Saga*, ne fût au moins Finne comme elle. Odd fut d'abord aussi incrédule que Ingimund,

1) *Saga de Ketil Hæng*, ch. 3, p. 110-115 de la trad.
2) *Saga de Grim Lodinkinn*, ch. 1-3, dans *Fornaldar Sögur*, édit. Rafn, t. II, trad. par le même dans *Nordiske Fortids Sagaer*, t. II, p. 131-139.
3) Ce lumineux rapprochement est dû à J.-G. Liljegren, *Skandinaviska fornålderns hjeltesagor*, t. II. Stockholm, 1819, p. 265.

mais, après l'événement, il finit par reconnaître la véracité de la vœlva. Malgré ces analogies, nous devons traduire ici la description de la séance donnée par Heide, parce qu'il n'en existe pas de plus circonstanciée parmi celles où figure une sibylle finne :

Il y avait une femme nommée Heide, devineresse et enchanteresse, que sa science instruisait de l'avenir. Elle allait au loin prédire la destinée et le temps, dans les festins auxquels on l'invitait : elle menait avec elle trente personnes, quinze garçons et quinze filles, formant une excellente troupe de chanteurs, car ses séances étaient essentiellement musicales. Un jour qu'elle assistait à un banquet, non loin de la demeure d'Ingjald, celui-ci se leva de bon matin pour aller trouver Odd (son fils adoptif) et Asmund (son propre fils). « Je veux, dit-il, vous envoyer dehors aujourd'hui, pour inviter la vœlva au festin que je dois donner. — Je n'irai pas, répondit Odd, et je ne lui serai guère reconnaissant de sa venue. — Tu iras, Asmund, puisque je puis disposer de toi ! — Je ferai alors, repartit Odd, quelque chose qui ne vous sera pas plus agréable que cette invitation ne l'est à moi. » Asmund partit avec quatre hommes et, à sa prière, la vœlva se rendit avec toute sa suite chez Ingjald, qui sortit à sa rencontre avec tous ses gens, et la conduisit dans la salle. Un copieux festin fut servi, mais Odd se tint dans une petite chambre, ne voulant pas se montrer à la magicienne ni manger avec elle. On fit des préparatifs pour que l'incantation pût avoir lieu la nuit suivante, et lorsque les convives quittèrent la table pour aller dormir, la vœlva et sa troupe firent leurs opérations nocturnes. Le lendemain matin, Ingjald lui en ayant demandé le résultat, elle répondit que les choses que l'on voudrait connaître lui avaient été révélées. « Que l'on s'asseoie donc, dit le maître de la maison, et que l'on pose les questions. » Il s'informa d'abord du temps et de l'hiver qu'il ferait, et lorsqu'il en fut instruit, il alla près d'elle et l'interrogea sur sa destinée. « Tu as bien fait de venir, lui dit-elle ; je puis te déclarer que tu vivras ici jusqu'à un âge avancé, avec honneur et dignité, à la grande satisfaction

de tes amis. » Lorsqu'il se fut retiré, son fils le remplaça. « Tu as bien fait de venir, Asmund ; tes voies et ta gloire iront au loin dans le monde ; tu ne deviendras pas vieux, mais assez pour être regardé comme un homme viril et un grand guerrier. » Après qu'il eut regagné son siège, tout le monde s'approcha, elle dit à chacun sa bonne aventure et tous furent satisfaits. Pendant que Ingjald la remerciait de ses prédictions, elle demanda si tous les assistants l'avaient consultée. « Je crois que presque tous sont venus, répondit-il. — Mais qu'est-ce qu'il y a sur l'autre banc? — C'est sans doute une pelisse. — Il me semble voir remuer parfois, lorsque je tourne les yeux de ce côté. » Celui qui était étendu se leva alors et prit la parole : « Tu ne te trompes pas, dit-il ; c'est bien un homme et un qui t'ordonne de te taire au plus tôt sans babiller sur sa destinée, car je ne crois pas un mot de ce que tu dis ; si tu t'occupes de mon avenir, je te caresserai le mufle avec cette canne. — Je parlerai pourtant et tu m'écouteras. » Ces stances lui vinrent à la bouche : « Tu ne me fais pas peur, — Odd de Iodr[1], avec cette allumette, — non plus qu'avec ces fariboles variées! — Les prédictions de la vœlva — seront justifiées par l'événement : — Elle sait tout — ce qui doit arriver aux hommes. — Si larges que soient les golfes — que tu traverseras ; — si profondes les mers — sur lesquelles tu vogueras ; — si violentes les lames — qui déferleront sur ton navire, — ce n'est pas à Berurjodr — que tu seras inciné. — Ta mort sera causée — par un venimeux serpent, — qui sortira du vieux crâne — du coursier Faxé. — C'est au bas du pied, — que la vipère te mordra, — mais alors, prince, — tu seras plein de jours. » — Il faut maintenant te dire, Odd, ce qu'il t'importe de savoir : ta vie sera plus longue que celle des autres hommes : tu verras cent hivers, tu voyageras beaucoup, mais où que tu sois tu seras toujours le premier ; tu parcourras tout le monde, mais si loin que tu ailles, c'est à Berurjodr que tu mourras. Il y a dans l'écurie de ce lieu un cheval gris, à crinière d'une autre

[1]) Pour Berurjodr, lieu de sa naissance où l'on était alors.

couleur : c'est le crâne de ce Faxé qui causera ta mort. — Raconte tes histoires, la plus misérable des vieilles! » s'écria Odd. A ces mots il s'élança vers elle et lui donna sur le nez un tel coup de canne que le sang jaillit. « Ramassez mes bagages, dit-elle à sa suite : je pars d'ici ; il ne m'était pas encore arrivé d'être frappée. — Ne le fais pas, dit Ingjald : il y a composition pour tout ; reste ici trois jours, comme c'était convenu ; je te ferai de beaux présents. » Elle les reçut, mais elle partit[1].

Nous pouvons raconter plus brièvement la suite de cette affaire. Odd, pour faire mentir la prédiction, enfouit Faxé dans une profonde fosse, qu'il recouvrit d'un amas de pierres; la prédiction ne se réalisa pas moins. Sur ses vieux jours il quitta le royaume qu'il avait conquis, pour aller revoir l'humble hameau où s'était passée son enfance ; à l'endroit où avait été enfoui le cheval, il trébucha contre un crâne de la cavité duquel sortit un serpent qui le mordit au pied ; l'effet du venin fut si prompt que Odd n'eut que le temps de composer, avant de mourir, un poème sur sa vie, où il avoua que la vœlva lui avait dit la vérité, mais qu'il avait refusé de la croire[2].

Quelques autres épisodes de la même saga méritent d'être rapportés : lors de son voyage chez les Bjarmes de la mer Blanche, Odd recommanda aux siens de jeter dans la Vinà (Dvina) ceux de leurs compagnons qui auraient péri en combattant contre les indigènes, parce que autrement, si ceux-ci s'emparaient d'un cadavre, ils pourraient exercer leur magie contre les envahisseurs norvégiens[3]. Dans le cours du même voyage, ils avaient fait une descente dans le Finmark et pillé les femmes, malgré Odd qui leur annonça des représailles de la part de ce peuple de magiciens. A leur retour, en effet, ayant jeté l'ancre dans le même

[1]) *Saga d'Œrvarodd*, ch. 3, dans *Fornaldar Sœgur*, édit. par Rafn, t. III, Copenh., 1830 ; trad. par le même dans *Nordiske Fortids sagaer*, p. 141-151 ; par Liljegren dans *Skandinaviska fornälderns hjeltesagor*, t. II, p. 7-12 ; texte et trad. latine dans *Antiquités russes*, t. I, p. 93-96.

[2]) *Saga d'Œrvarodd*, ch. 4 et 41.

[3]) *Saga d'Œrvarodd*, ch. 10, p. 150 de la trad. de Rafn ; 27 de celle de Liljegren ; 102 du t. I des *Antiquités russes*.

endroit, ils furent assaillis par une violente tempête qu'ils attribuèrent aux prestiges des Finns, et pour les apaiser, ils ne virent d'autre moyen que de jeter en mer le butin enlevé; les divers objets flottèrent çà et là près des navires, jusqu'à ce qu'ils fussent tous réunis en un seul monceau, après quoi il s'élevèrent dans l'air et furent rapidement emportés dans le sens contraire au vent[1].

Les Bjarmes ne laissèrent pas non plus impuni l'attentat dont leur temple avait été l'objet; ils imaginèrent d'aller chercher sous une cascade une géante (gyge), très versée dans les incantations et les maléfices, et de la mettre dans le lit de leur roi Hârek, qui était un grand théurgiste. Œgmund le Velu, qui naquit de cette union, tenant à la fois de son père et de sa mère, différait beaucoup des autres hommes; à l'âge de trois ans on l'envoya dans le Finmark, où on lui enseigna toute sorte de prestiges et d'artifices. A sept ans, lorsqu'il fut bien instruit, il retourna chez les Bjarmes et il était dès lors aussi grand que les hommes faits, très fort et d'un caractère difficile. De plus on le fit ensorceler de telle sorte que le fer ne pût le blesser à moins d'être enchanté. Œgmund devint donc invulnérable et Odd ne put en effet le vaincre[2].

Le roi des Bjarmes, Hârek, figure aussi dans la fabuleuse *Saga de Herraud et Bœse*. Sa mère Kolfrosté était prêtresse de Jomala, le même que Jumala, le dieu suprême des Finnois; elle était si habile théurgiste que rien d'imprévu ne lui arrivait. Ayant découvert par ses artifices magiques qu'elle n'avait pas un mois à vivre, elle se métamorphosa pour aller enlever Hleide, sœur du roi Gudmund de Glæsisvalls, et elle la transporta dans le temple pour en faire sa remplaçante[3].

Les traditions qui précèdent appartiennent autant aux Islandais qu'aux Norvégiens; si ceux-ci les ont recueillies, ceux-là

[1] *Saga d'Œrvarodd*, ch. 8, 12; p. 155, 161 de la trad. de Rafn; 21, 31 de celle de Liljegren; 93, 103 des *Antiq. russes*.
[2] *Saga d'Œrvarodd*, ch. 33, p. 115-6 de Liljegren; 104 du t. 1 des *Antiq. russes*. Cet épisode manque dans le texte trad. par Rafn.
[3] *Antiquités russes*, t. 1, p. 225-6.

les ont écrites et mises en circulation. Les colons norvégiens les avaient portées dans les Orcades, et *l'Historia Norvegiæ* composée dans ce groupe d'îles, vers l'an 1200, s'étend assez longuement sur la magie des Finns, nom par lequel elle désigne les indigènes du Finmark ou Lapons de la Norvège. « On aura peine à croire, dit l'auteur anonyme, avec quelle intolérable perfidie ils exercent la magie dans leur superstition diabolique. Il y a parmi eux des gens que la stupide populace vénère comme des prophètes. En évoquant l'esprit immonde qu'ils appelent *gand*, ils font beaucoup de pronostics et annoncent ce qui arrivera; ils attirent merveilleusement à eux, des pays éloignés, les choses désirables, et ils découvrent les trésors cachés à une grande distance. Une fois que des chrétiens étaient attablés chez des Finns pour trafiquer avec eux, la maîtresse de la maison s'affaissa subitement et expira; tandis qu'ils exprimaient hautement leurs regrets, leurs hôtes dirent sans être attristés: « Elle n'est pas morte, mais elle a « été ravie par les gands de nos rivaux, nous lui ferons bien vite « reprendre ses sens. » Alors un des magiciens ayant développé une étoffe sous laquelle il se prépara à ses profondes incantations, il leva à bras tendus une sorte de vase en forme de crible, dans lequel il y avait des images de cétacés et de rennes, des courroies, des patins, et un petit navire avec ses rames, devant servir au transport du gand diabolique sur les hauteurs et la pente des montagnes ou dans les profondeurs des eaux. Après avoir sauté fort longtemps en chantant, dans cette posture, il finit par tomber sur le sol, étant devenu aussi noir qu'un éthiopien et écumant comme un frénétique; mais son ventre ayant éclaté, il rendit l'âme en poussant un grand cri. Ils interrogèrent alors un autre magicien fort habile sur ce qui était arrivé aux deux personnes inanimées. Celui-ci procéda de la même manière, mais le résultat fut différent, car la maîtresse de la maison se releva en bonne santé et rapporta de quel accident avait péri le premier sorcier : son gand ayant pris la forme d'une baleine, traversait rapidement la mer, lorsque par malheur un gand ennemi, transformé en pieu très aigu et caché au fond de la même mer, lui ouvrit le ventre,

comme on le voyait sur le cadavre. De plus, lorsque les Finns s'évertuaient avec les chrétiens à prendre à la ligne le troupeau écaillé et qu'ils voyaient le poisson à la portée de leurs émules, ils les attiraient de l'abîme à leurs propres hameçons, au moyen de sacs pleins de fer, et en remplissaient leurs barques. J'ai choisi ces exemples parmi les innombrables prestiges des Finns pour donner aux étrangers quelque idée de ces pratiques païennes[1]. »

Les Suédois, qui touchaient au pays des Finns ou n'en étaient séparés que par le golfe de Bothnie, et qui en ont possédé une bonne partie dès les derniers siècles du moyen âge, devaient n'être pas moins bien instruits que les Norvégiens des artifices magiques des Lapons, des Finnois et des Bjarmes ; malheureusement ils n'ont pas écrit de sagas, et les ouvrages anciens qui nous restent d'eux ne traitent pas de sujets qui dussent nécessairement amener les auteurs à nous parler des magiciens. Leur silence à cet égard ne doit pourtant pas être attribué à l'ignorance : Olaus Magnus, le dernier archevêque catholique d'Upsala (encore ne le fut-il que *in partibus*), qui a résumé dans sa curieuse encyclopédie septentrionale, du commencement des temps modernes, non seulement les connaissances de ses contemporains, mais encore celles des siècles précédents, parle des magiciens finns avec autant de compétence que pas un écrivain scandinave. Voici le résumé de ce qu'il en dit : L'extrême Nord, dans lequel il comprend la Finlande et la Laponie, était, dans les temps payens, aussi versé dans la magie, que si elle y eût été enseignée par Zoroastre. Les sorciers finns avaient coutume de vendre aux navigateurs des nœuds magiques, qui leur procuraient le vent favorable ; il suffisait d'en dénouer un pour avoir un vent doux ; le second donnait un vent plus fort ; le troisième déchaînait une tempête si terrible que les marins ne voyaient pas au delà de la

[1]) *Hist. Norvegiæ* dans *Symbolæ ad historiam antiquiorem rerum norvegicarum*, edit. P. A. Munch; Christiania, 1850, in-4, p. 4-5, 35. Cfr. Fritzner, *Lappernes Hedenskab* dans *Hist. Tidsskrift*. 1re série, t. IV, liv. 2. Christ., 1876, p. 191.

proue et ne pouvaient par conséquent éviter les récifs, ni mettre le pied sur le pont pour carguer les voiles et manier le gouvernail ; ceux qui en ont fait l'épreuve par dérision, ont appris à leurs dépens la vertu de ces nœuds [1] (qui jouaient chez les Septentrionaux le même rôle que les outres d'Éole chez les Méridionaux). Mais depuis leur conversion au christianisme, les Finns ont cessé de se livrer publiquement à la magie, d'autant plus que dès le moyen âge, les hommes et les femmes convaincus de sorcellerie étaient punis de mort [2].

Olaus Magnus donne la Bothnie comme étant autrefois la vraie patrie des magiciens ; ce qu'il dit des habitants s'applique certainement aussi aux Lapons et aux Finnois, puisque, au XVIe siècle, ces peuples étaient à peu près seuls établis dans la contrée et qu'ils en occupent encore la plus grande partie. Il vante leur extrême habileté à produire des illusions, à changer le coloris du visage et à montrer les objets sous des aspects trompeurs. Les femmes et les tendres jeunes filles, aussi bien que les hommes empruntaient aux nuages des masques affreux par leur pâleur livide et dissipaient avec la même facilité les vapeurs dont elles avaient couvert leur visage. Il est constant que leurs incantations pouvaient rendre visibles ou présentes les choses les plus éloignées. Ceux qui désiraient savoir ce que faisaient leurs amis ou leurs ennemis, dont les séparait une distance de cinq cents ou même de mille milles, portaient un présent à un magicien lapon ou finnois, qui entrait dans un cabinet avec un seul compagnon et sa femme, frappait sur une enclume [3], une grenouille ou un serpent d'airain d'un nombre prescrit de coups avec un marteau qu'il tournait de çà et de là en murmurant des chants ; et, tombant aussitôt sur le sol, était ravi en extase. Pendant le court

[1]) Olaus Magnus Gothus, *Historia Septentrionalium variis conditionibus*. L. III, ch. 16, Bâle, 1567, in-fol., p. 114-5 ; Chr. Schefer, *Hist. de la Laponie*, trad. par L. P. A. L. Paris, 1678, in-4, ch. 11, p. 113-4.

[2]) Olaus Magnus, *Hist.*, l. III, ch. 19, p. 117.

[3]) Scheffer a fort bien démontré que cette prétendue enclume (malleo super incudem præscriptis ictibus concutit) est le tambour des Lapons ; nous pouvons ajouter qu'elle doit correspondre au crible des Finnois (*Hist. de la Laponie*, ch. 11, p. 95 ; cfr. p. 100, 105).

espace de temps qu'il gisait comme inanimé, son compagnon avait grand soin de ne le laisser toucher par aucun animal vivant, pas même par un cousin ou une mouche. Par l'effet de ses chants, son esprit, conduit par le démon, allait chercher au loin quelque objet, tel qu'un anneau ou un couteau, qu'il rapportait comme preuve de l'accomplissement de sa mission. L'extatique se relevait alors, montrait les objets et déclarait à son gardien les circonstances de l'affaire. — Ces magiciens n'étaient pas moins habiles à affliger les hommes de diverses maladies : avec des traits magiques [1] en plomb, de la longueur du doigt, qu'ils envoyaient à n'importe quelle distance contre ceux dont ils voulaient tirer vengeance, ils faisaient développer au bras ou à la cuisse un cancer si douloureux qu'il enlevait le malade dans les trois jours [2].

Olaus Magnus attribue les mêmes prestiges aux peuples congénères : un certain Visinus, roi de la Russie orientale, alors exclusivement habitée par des Finnois, s'entendait à émousser le taillant ou la pointe des armes rien qu'en les regardant ; et Starkad, l'Hercule des Scandinaves, ne put venir à bout de lui qu'en enveloppant son glaive d'une pellicule qui neutralisa l'effet délétère [3]. Le même auteur dit aussi que les Bjarmes, au moment de combattre, ensorcelaient les armes, par leurs maléfices, de diverses manières ; que par leurs incantations, ils changeaient le beau temps en pluie ; qu'ils étaient si experts dans les fascinations que, par l'effet des regards, des paroles ou d'autres maléfices, ils privaient les hommes de leur liberté, de leur raison ou les faisaient dépérir de maigreur [4].

Les documents russes sur le sujet, que nous avons à notre disposition, sont peu nombreux, mais d'autant plus importants

[1]) Scheffer accuse d'erreur en ce point Ziegler et Olaus Magnus qu'il regarde comme son copiste (l'inverse est plus vrai), et il prétend qu'aucun livre ne fait mention de ces traits (*Hist. de la Lap.*, ch. 11, p. 145) ; mais le trait enchanté auquel certains historiens ont attribué la mort de Hákon le Bon, prouve que Olaus Magnus n'a rien inventé à cet égard.

[2]) Olaus Magnus, *Hist.*, l. III, ch. 17, p. 115-6.

[3]) Olaus Magnus, *Hist.*, l. III, ch. 17, p. 116. Cfr., l. V, ch. 4, p. 148-9.

[4]) Olaus Magnus, *Hist.*, l. I, ch. 1, p. 2.

qu'ils sont fondés sur une connaissance indépendante et qu'on ne peut les regarder comme des échos des traditions scandinaves. Les Novogorodiens, étant en contact immédiat avec les tribus finnoises et en ayant soumis quelques-unes à leur domination, ne pouvaient ignorer que leurs magiciens étaient les plus habiles du Nord. Aussi arriva-t-il que vers l'an du monde 579 (soit 1072 de notre ère) un habitant de Novogorod alla consulter un magicien tchoude [1]; il resta sur le seuil de la porte, tandis que le sorcier, évoquant les démons selon son habitude, était étendu à terre comme lié et que le diable le frappait; mais il se releva et dit à l'étranger : « Les dieux n'osent pas entrer; tu as sur toi quelque objet dont ils ont peur. » Le Novogorodien se rappela qu'il avait en effet une croix sur lui et il sortit pour la pendre hors de la maison. Les opérations recommencèrent, mais les esprits ballottèrent le sorcier en disant : « Que fait cet homme ici? — Quels sont vos dieux, demanda l'étranger? Où habitent-ils et pourquoi redoutent-ils la croix? — C'est parce qu'elle est l'emblème du Dieu céleste, lui fut-il répondu. Nos dieux ont des ailes et des queues et ils sont noirs. L'abîme est leur demeure, mais ils s'élèvent aussi sous le ciel et obéissent à vos dieux. Lorsqu'un des vôtres meurt, il monte au ciel; lorsque c'est un des nôtres, il est emmené dans l'enfer. » Le chroniqueur ajoute que ce sont surtout les femmes qui s'occupent de sorcellerie [2].

Jusqu'en 1533, les magiciens avaient conservé une grande influence chez les Tchoudes ou Esthoniens, les Ischores ou Ingriens, les James ou Hæmalæis, les Kareliens, les Qvænes ou Kajaniens, et les Lapons. Le nom *d'arbui* que leur donnent les

[1]) Nom par lequel les chroniqueurs russes désignent les peuples finnois en général, mais que Nestor applique d'ordinaire aux Esthoniens.

[2]) Nestor, *Russiske Krønike*, oversat og forklaret af. C. W. Smith. Copenhague, 1869, in-8, p. 131-2. Cfr. Extraits des annales russes par M. Akiander, p. 19-20, dans *Suomi*, recueil de la Société de littér. finnoise, huitième année, Helsingfors, 1849, in-8. Ce passage ne se trouve pas dans la *Chronique de Nestor*, trad. en français, d'après l'édit de Saint-Pétersbourg (manuscrit de Kœnigsberg), par L. Pâris. Paris, 1834, 2 vol. in-8; mais il y a un extrait de Karamsin relatif au sujet dans le t. I, p. 224, cfr. II, p. 180-1.

écrivains russes, correspond au finnois *arpoja* ou *arpamies* (proprement : *jeteur* de sort, sorcier). Ils n'évoquaient pas seulement les esprits, mais ils nommaient les nouveaux-nés, inhumaient les morts dans les kourgans, faisaient des prières dans les temples, recevaient des offrandes ; en un mot c'étaient de véritables prêtres païens. Mais le grand prince Vassili ordonna à Macaire, archevêque de Novogorod la Grande et de Pskow, de faire détruire les temples, abattre et brûler les bocages sacrés, jeter les pierres (idoles) à l'eau et de lui amener les récalcitrants [1]. C'est alors seulement que le paganisme fut extirpé chez les Finnois non soumis à la Suède, et c'est sa perpétuation jusqu'aux temps modernes, qui explique pourquoi les chants magiques se sont mieux conservés chez les Finnois de Russie que chez ceux de l'ancien duché de Finlande.

Bien que les Danois fussent plus éloignés des Finns, ils n'étaient cependant pas sans avoir entendu parler de leurs prestiges. L'historien Saxo Grammaticus (XII[e] siècle), dit que les Lapons de Norvège s'occupaient beaucoup de magie ; une fois qu'ils étaient poursuivis par les Suédois, ils jetèrent derrière eux trois pierres que leurs ennemis prirent pour autant de hautes montagnes [2]. — Il savait aussi que les Bjarmes n'étaient pas moins grands magiciens. A l'approche du fameux Regner Lodbrok qui venait les attaquer, ils firent des incantations pour amonceler les nuages, puis, soulevant une violente tempête, ils arrêtèrent quelque temps les Danois qui, privés de vivres, souffrirent de la famine ; ensuite, ayant subitement apaisé l'orage, ils leur firent subir une grande chaleur, à laquelle succéda un froid insupportable ; ce passage d'un excès à l'autre produisit une dysenterie qui fit mourir beaucoup de Danois ; aussi, Regner comprenant que ces intempéries n'étaient pas naturelles, prit-il le parti de faire voile pour le pays des Cures et des Sembes, c'est-à-

[1]) Akiander, extraits dans *Suomi*, 1848, p. 173-177. Cfr. Karamsin, *Hist. de l'empire de Russie*, trad. par Saint-Thomas et Jauffret, t. VII, Paris, 1820, p. 238-9 ; — H. A. Reinholm, *Om finska folkens fordna hedniska dop och namn*, Helsingfors, 1853, in-18, p. 27-37.
[2]) *Hist. danica*, l. V.

dire pour la Courlande et la Semigalle [1]. — La situation de ces contrées indique que Regner était alors dans la Baltique et que les Bjarmes de Saxo sont tout simplement des Finnois. — C'est aussi dans les mêmes parages qu'il place l'Hellespont, appliquant ce nom classique au golfe de Finlande ou plutôt au golfe de Riga qui, en effet, servait de voie aux Scandinaves pour se rendre à Constantinople, comme le véritable Hellespont servait aux méridionaux. L'historien danois, rapportant la mort de Svavhilde, princesse originaire de l'Hellespont et par conséquent finnoise, dit qu'elle influençait par des incantations les chevaux qui devaient l'écraser et que pour neutraliser l'effet de ces prestiges, il fallut lui tourner le visage contre terre [2].

Ce dernier trait fait allusion à la puissance fascinatrice que nous attribuons encore au regard et que les anciens Scandinaves reconnaissaient spécialement aux magiciens finns. Lorsque l'on voulait faire périr un de ceux-ci, il fallait lui voiler ou tout au moins lui détourner les yeux; on lui passait ordinairement la tête dans un sac de cuir. Or, par une coïncidence remarquable, on a exhumé des tourbières du Danemark un certain nombre de cadavres, surtout de femmes, qui paraissent avoir subi ce traitement avant d'être plongés et maintenus dans la vase; leur tête, si ce n'est tout leur corps, était enveloppé d'une peau ou d'une étoffe; et l'un de ces cadavres, tiré du marais de Haraldskjær, près Veile en Jutland, passe même pour être celui de la reine Gunnhilde, qui, d'après quelques historiens, aurait été traitée comme elle avait traité ses maîtres les magiciens finns [3].

[1] Saxo, *Hist. dan.*, l. IX. Cfr. J. C. H. R. Steenstrup: *Indledning i Normannertiden*, formant le t. I de *Normannerne*, Copenh., 1876, in-18, p. 98; trad. en franç. par l'auteur sous le titre de *Études préliminaires pour servir à l'histoire des Normands et de leurs invasions* (Extrait du *Bulletin de la Société des Antiq. de Normandie*), Paris, 1881, in-8, p. 63.

[2] Saxo, *Hist. Dan.*, l. VIII; cfr. E. Beauvois, *Hist. légend. des Francs et des Burgondes*, Paris, 1867, in-8, p. 307.

[3] *Trouvaille dans un marais près de Haraldskjær*, dans *Annaler for nordisk Oldkyndighed*, 1836, p. 159-173 avec 1 pl. n° 5; *Vie de la reine Gunnhilde*, par N. M. Petersen, *Ibid.*, p. 80-104; Mémoire sur la même trouvaille par J. J. A. Worsaae dans *Historisk Tidsskrift*, publié par C. Molbech, 1re série, t. III, Copenh., 1841-42, p. 249-292; P.-A. Munch, *Det norske Folks Hist.*, part. I, t. II, p. 55; E. Beauvois, *Une pénalité des lois Gombettes*,

La réputation des magiciens Finns avait pénétré jusqu'en Allemagne, dès la fin du XI[e] siècle. L'historien Adam de Brême, après avoir constaté que les habitants de la Norvège étaient déjà chrétiens, en excepte pourtant « ceux qui sont les plus éloignés vers le nord, sur le littoral de l'Océan : on les dit si supérieurs dans la magie et les incantations qu'ils prétendent savoir ce qui se passe dans le monde entier; de plus, en proférant de puissantes formules, ils attirent sur le rivage d'énormes baleines; en outre, l'usage leur rend faciles d'autres prestiges dont il est fait mention dans les écritures [1]. »

Nous avons fini de passer en revue les principaux témoignages des écrivains non finnois relativement aux magiciens finns; ce sont les plus anciens et les seuls qui datent du moyen âge. Ils nous font connaître la haute idée que les étrangers se faisaient de leur puissance presque surnaturelle et en tout cas de leur habileté incomparable; à tel point que les Norvégiens, comme les Bjarmes, mettaient leurs enfants en apprentissage chez les Finns multiscients; que de puissants chefs, comme Harald Hårfagr et Thori Hund, allaient humblement se mettre à la même école; que d'autres, comme Raud le Fort, entretenaient une troupe nombreuse de Finns; que les propagateurs de l'Évangile eux-mêmes, les rois Olaf Tryggvason et saint Olaf, ne dédaignaient pas de les interroger sur l'avenir ou tout au moins de les laisser consulter en leur nom; que les Suédois les croyaient plus forts que leurs divinités subalternes, comme *Lyti* (lutin?); que les chrétiens ne les regardaient comme inférieurs qu'à Dieu ou à ses envoyés (Olaf Tryggvason, saint Olaf) ou à ses ministres (l'évêque Sigurd). Ce n'étaient pas seulement les étrangers qui rendaient hommage à la science des théurgistes finns; leurs compatriotes aussi les honoraient, jusqu'à faire des chefs de ceux qui ne l'étaient pas de naissance : on les tenait pour si puissants par l'esprit qu'on

1868, in-4, p. 2-5 (extrait des *Mém. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Chalon-sur-Saône*); V. Boye, *Archæologiske og ethnogr. Meddelelser*, n[os] V et XXII. (Extr. de *Nationaltidende*, Copenh., n[os] 1122 et 1388.)

[1]) Adamus Bremensis, *De situ Daniæ*, p. 29 de *De regno Daniæ et Norwegiæ*, Leyde, Elzevir, 1629, in-32.

ne leur contestait pas non plus la force matérielle. Il n'est donc pas étonnant que ces prétendus prophètes se soient eux-mêmes pris au sérieux et qu'ils aient cru sincèrement aux dons surnaturels dont les gratifiait la crédulité des grands comme du peuple; il n'est pas jusqu'aux sanglantes persécutions dont ils étaient les victimes qui ne servissent à les élever à leurs propres yeux et à ceux de leurs dupes, car on lesmettait à mort, non pas comme imposteurs, mais comme maîtres d'une science dangereuse et détenteurs d'une puissance illicite. Aussi quelle fermeté ne montraient-ils pas dans les supplices qu'on leur faisait subir? Quelle constance digne d'une meilleure cause! Ils partageaient si sincèrement les convictions qu'ils avaient inspirées aux autres que cette foi les rendait fanatiques jusqu'au martyre.

On leur attribuait la faculté d'opérer des métamorphoses, soit à leur profit, soit au détriment de leurs ennemis; d'enchanter les armes de façon à leur faire constamment atteindre le but, ou les armures et les vêtements de manière à en faire d'infaillibles phylactères; de rendre les corps invulnérables ou de les préserver de la corruption; de connaître et de prédire l'avenir; de découvrir les choses cachées et des'approprier par leurs artifices toutes les choses désirables. Ce qui est plus certain, c'est que les magiciens finns avaient une grande entente de la mise en scène; c'étaient de véritables impresarios qui se faisaient suivre d'un grand corps de chanteurs et s'entouraient d'un pompeux appareil. Ils charmaient les oreilles et les yeux pour avoir plus d'empire sur les esprits; la musique était pour eux un utile auxiliaire. Appelés dans les meilleures maisons, ils se transportaient au loin avec leur troupe d'opéra pour donner des représentations grandioses; ils opéraient au moyen des incantations et des paroles magiques, ou bien se mettaient eux-mêmes en extase pour pénétrer dans les régions inaccessibles aux simples mortels; ils savaient se grimer d'une manière étonnante; changeaient à volonté d'air et de couleur, jusqu'à devenir livides et même noirs comme des nègres.

Toutes les traditions s'accordent à leur reconnaître la puis-

La réputation des magiciens Finns avait pénétré jusqu'en Allemagne, dès la fin du XIe siècle. L'historien Adam de Brême, après avoir constaté que les habitants de la Norvège étaient déjà chrétiens, en excepte pourtant « ceux qui sont les plus éloignés vers le nord, sur le littoral de l'Océan : on les dit si supérieurs dans la magie et les incantations qu'ils prétendent savoir ce qui se passe dans le monde entier; de plus, en proférant de puissantes formules, ils attirent sur le rivage d'énormes baleines; en outre, l'usage leur rend faciles d'autres prestiges dont il est fait mention dans les écritures [1]. »

Nous avons fini de passer en revue les principaux témoignages des écrivains non finnois relativement aux magiciens finns; ce sont les plus anciens et les seuls qui datent du moyen âge. Ils nous font connaître la haute idée que les étrangers se faisaient de leur puissance presque surnaturelle et en tout cas de leur habileté incomparable; à tel point que les Norvégiens, comme les Bjarmes, mettaient leurs enfants en apprentissage chez les Finns multiscients; que de puissants chefs, comme Harald Hârfagr et Thori Hund, allaient humblement se mettre à la même école; que d'autres, comme Raud le Fort, entretenaient une troupe nombreuse de Finns; que les propagateurs de l'Évangile eux-mêmes, les rois Olaf Tryggvason et saint Olaf, ne dédaignaient pas de les interroger sur l'avenir ou tout au moins de les laisser consulter en leur nom; que les Suédois les croyaient plus forts que leurs divinités subalternes, comme *Lyti* (lutin?); que les chrétiens ne les regardaient comme inférieurs qu'à Dieu ou à ses envoyés (Olaf Tryggvason, saint Olaf) ou à ses ministres (l'évêque Sigurd). Ce n'étaient pas seulement les étrangers qui rendaient hommage à la science des théurgistes finns; leurs compatriotes aussi les honoraient, jusqu'à faire des chefs de ceux qui ne l'étaient pas de naissance : on les tenait pour si puissants par l'esprit qu'on

1868, in-4, p. 2-5 (extrait des *Mém. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Chalon-sur-Saône*); V. Boye, *Archæologiske og ethnogr. Meddelelser*, nos V et XXII. (Extr. de *Nationaltidende*, Copenh., nos 1122 et 1388.)

[1]) Adamus Bremensis, *De situ Daniæ*, p. 29 de *De regno Daniæ et Norwegiæ*, Leyde, Elzevir, 1629, in-32.

ne leur contestait pas non plus la force matérielle. Il n'est donc pas étonnant que ces prétendus prophètes se soient eux-mêmes pris au sérieux et qu'ils aient cru sincèrement aux dons surnaturels dont les gratifiait la crédulité des grands comme du peuple; il n'est pas jusqu'aux sanglantes persécutions dont ils étaient les victimes qui ne servissent à les élever à leurs propres yeux et à ceux de leurs dupes, car on lesmettait à mort, non pas comme imposteurs, mais comme maîtres d'une science dangereuse et détenteurs d'une puissance illicite. Aussi quelle fermeté ne montraient-ils pas dans les supplices qu'on leur faisait subir? Quelle constance digne d'une meilleure cause! Ils partageaient si sincèrement les convictions qu'ils avaient inspirées aux autres que cette foi les rendait fanatiques jusqu'au martyre.

On leur attribuait la faculté d'opérer des métamorphoses, soit à leur profit, soit au détriment de leurs ennemis; d'enchanter les armes de façon à leur faire constamment atteindre le but, ou les armures et les vêtements de manière à en faire d'infaillibles phylactères; de rendre les corps invulnérables ou de les préserver de la corruption; de connaître et de prédire l'avenir; de découvrir les choses cachées et de s'approprier par leurs artifices toutes les choses désirables. Ce qui est plus certain, c'est que les magiciens finns avaient une grande entente de la mise en scène; c'étaient de véritables impresarios qui se faisaient suivre d'un grand corps de chanteurs et s'entouraient d'un pompeux appareil. Ils charmaient les oreilles et les yeux pour avoir plus d'empire sur les esprits; la musique était pour eux un utile auxiliaire. Appelés dans les meilleures maisons, ils se transportaient au loin avec leur troupe d'opéra pour donner des représentations grandioses; ils opéraient au moyen des incantations et des paroles magiques, ou bien se mettaient eux-mêmes en extase pour pénétrer dans les régions inaccessibles aux simples mortels: ils savaient se grimer d'une manière étonnante; changeaient à volonté d'air et de couleur, jusqu'à devenir livides et même noirs comme des nègres.

Toutes les traditions s'accordent à leur reconnaître la puis-

sance de gouverner les vents; elles sont trop unanimes pour ne pas reposer sur un fondement sérieux et il est possible de les expliquer rationnellement : les Finns, habitant un pays peu propice à l'agriculture, se livraient de temps immémorial à l'élève du bétail; beaucoup d'entre eux étaient nomades; vivant la plupart du temps en plein air, ils avaient senti la nécessité d'observer le temps pour se prémunir contre les intempéries; le moindre nuage, le souffle le plus faible, l'impression du chaud, du froid, du sec et de l'humide, leur indiquaient les changements probables de la température; ils devaient être très forts en météorologie pratique, beaucoup plus que les populations vivant à couvert; de même que les paysans s'entendent encore, incomparablement mieux que les habitants des villes, à pronostiquer la pluie et le beau temps. Mais, pour des hommes énergiques, constamment livrés à leurs propres ressources, savoir c'est pouvoir; aussi les langues septentrionales confondent-elles les deux idées dans le même mot : *kunna* en vieux norrain, d'où *kunnig*, magicien; *taitaa* en finnois, d'où *taika* et *taikuus* (magie), *taikuri* (sorcier). Devinant les variations de l'atmosphère par leurs judicieuses observations, les magiciens finns ne se trompaient guère en vendant aux navigateurs le vent qui devait les emporter dans telle ou telle direction, et comme leurs pronostics étaient justes le plus souvent, de plus ignorants qu'eux en vinrent naturellement à croire qu'ils commandaient aux météores aériens.

Mais quand on sait observer, on ne porte pas exclusivement son attention sur les phénomènes célestes, on abaisse ses regards sur les choses de la terre; et à ce propos, il n'est pas sans intérêt de remarquer que les Chaldéens, fort adonnés à l'astronomie, passaient aussi pour de grands devins; il en fut de même des astrologues des temps anciens. Aussi les Finns savaient-ils interpréter les indices moraux, aussi bien que les phénomènes atmosphériques : ils sondaient les consciences, entrevoyaient les aspirations de ceux qui les consultaient et en tiraient des présages qui devaient se réaliser souvent, sans quoi on ne les aurait pas regardés comme plus habiles que d'autres. Et ils pouvaient s'a-

donner à la contemplation et à l'observation avec d'autant plus de soin que leurs facultés n'étaient pas en grande partie absorbées, comme celles des Scandinaves, par le besoin d'action et de mouvement; s'ils se battaient, c'était plutôt pour se défendre que pour faire des conquêtes, et l'on verra, dans l'article suivant, que leur idéal n'était pas le bouillant guerrier Joukahainen, mais bien le multiscient Væinæmœinen.

Au reste, que l'on explique comme on voudra les prodiges attribués aux Finns, il est un fait incontestable, c'est que tous les peuples qui les ont pu connaître les ont regardés comme des maîtres dans les sciences occultes, et, faisant abstraction de l'amour-propre national, les ont proclamés supérieurs à leurs propres magiciens. Les voyages que faisaient les gens crédules pour consulter les sorciers finns ne sont pas des fictions de romancier ni des fables adoptées par des historiens sans critique; c'est la pure vérité : les lois norvégiennes du moyen âge prohibent la croyance aux Finns et interdisent les voyages dans le Finmark pour interroger les magiciens [1]; dans les temps modernes, les Suédois firent saisir un grand nombre de tambours ou sas magiques des Lapons jusqu'en 1671 [2]; et en 1533, les Russes durent détruire les temples, les idoles et les bois sacrés de leurs sujets finns. Ils croyaient avoir extirpé la magie par ces mesures violentes; il n'en fut rien, comme on le verra par les pratiques superstitieuses qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours et que nous fait si bien connaître l'ample collection du Dr Lœnnrot.

E. Beauvois.

[1]) *Norges gamle Love*, édit. par P.-A. Munch et Keyser, Christiania, 1846-47, 3 vol. in-4, t. I, p. 350, 352; *cfr.* Fritzner, *Lappernes Hedenskab*, p. 162.
[2]) Schefer, *Hist. de la Laponie*, ch. XI, p. 112.

SOL ELAGABALUS

Ἐλαγάβαλος[1], Ἐλεγάβαλος, Ἐλεαγάβαλος[2], Ἐλαιαγάβαλος[3], Ἡλιογάβαλος[4], *Elagabalus*[5], *Alagabalus*[6], *Heelagabalus*[7], *Eliogabalus*[8], *Heliogabalus*[9]. Ce sont là les différentes formes données par les écrivains classiques pour le nom du grand dieu d'Émèse en Syrie. Il était adoré sous la forme d'une pierre noire conique de forte dimension[10], à la surface de laquelle on voyait certaines empreintes mystérieuses[11] qu'un aureus de l'empereur Uranius Antoninus[12] nous montre avoir été regardées comme la figure du *cteis*. On disait que cette pierre était tombée du ciel, simulacre divin que n'avait pas façonné la main des hommes[13]. Elle rentrait donc dans la catégorie des bétyles aérolithiques.

1) Zonaras et Photius.
2) Ces deux formes sont données par les différents manuscrits des *Excerpta* de Dion Cassius.
3) Hérodien.
4) Forme la plus habituelle chez les écrivains grecs, sauf ceux que nous venons de mentionner.
5) Monuments officiels du règne de l'empereur Élagabale.
6) Orelli, *Inscript. latin.*, nos 1940 et 2161.
7) Orelli, no 1941.
8) Saint Jérôme.
9) Lampride.
10) Herodian., V, 3 ; cf. Dio Cass., LXXIX, 11 ; Lamprid., *Heliogabal*, 1 et 3 ; Jul. Capitolin., *Opil Macrin*, 9.
11) Herodian., *loc. cit.*
12) *Rev. numism.*, 1843, pl. XI, no 1.
13) Herodian., *loc. cit.*

Comme la plupart des dieux adorés dans le même emblème, Élagabale était un dieu igné et solaire. De là l'assimilation qu'on en faisait le plus généralement au soleil [1], de là le nom officiel qui fut donné au dieu quand son culte eut été installé à Rome. *Deus Sol Elagabalus* [2], *Sanctus Deus Sol Elagabalus* [3], *Deus Invictus Sol Elagabalus* [4]; de là enfin la forme hybride Ἡλιογάβαλος. Aussi la tête du Soleil radiée, figure-t-elle sur quelques monnaies d'Émèse, soit du temps des rois locaux [5], soit de l'époque des empereurs romains [6]. Les jeux célébrés en l'honneur du dieu dans cette ville s'appelaient *Helia Pythia* [7]. Sur les monnaies d'or et d'argent qu'il fit frapper à Rome, l'empereur Élagabale a fait quelquefois représenter son dieu sous les traits du soleil debout, la tête ceinte de rayons [8], et non plus sous la forme de sa pierre sacrée; ce type de représentation est le seul qu'admit le Sénat sur la monnaie de cuivre [9], dont il avait la direction.

Mais, comme tous les dieux sémitiques, Élagabale était d'une nature très compréhensive et très complexe ; aussi l'assimilait-on à Jupiter aussi bien qu'au Soleil [10]. Au reste, les Grecs et les Romains ont prodigué ce nom de Jupiter aux divinités les plus diverses de l'Asie en l'appliquant au dieu qui tenait le premier rang dans presque tous les cultes locaux [11] et aussi à tous les personnages divins qui étaient en rapport avec la foudre, avec le feu céleste. Ce qui dut encore faciliter le rapprochement entre Élagabale et Jupiter, c'est que l'aigle était un des symboles et l'animal sacré du dieu d'Émèse. On voit cet oiseau, au revers de la

[1]) Herodian., *loc. cit.*
[2]) Henzen, *Inscript. latin.*, n° 5514 ; Cohen, *Monn. des emp. rom.*, t. III, *Élagabale*, n°s 116-119, 222.
[3]) Cohen, *loc. cit.*, n°s 126-129.
[4]) Henzen, *Inscr. latin.*, no 5515.
[5]) Pellerin, *Troisième supplément*, pl. V, n° 9; Fr. Lenormant, *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien*, t. II, p. 4.
[6]) Mionnet, *Descript. de méd. ant.*, t. V, p. 227, n° 591 ; *Supplém.*, t. VIII, p. 157, n° 157, et p. 158, n° 168.
[7]) Mionnet, t. V, p. 230, n°s 610 et 614 ; *Supplém.* t. VIII, p. 157, n° 162 ; p. 158, n°s 164-167.
[8]) Cohen, ouvr. cit. t. III, *Élagabale*, n°s 9, 31, 89-91.
[9]) *Ibid*, n°s 186-189, 196.
[10]) Spartian., *Caracall.*, 11 ; Lamprid., *Heliogabal.*, 1 et 17.
[11]) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 21.

tête du Soleil, sur la seule pièce royale de cette ville que nous possédions [1]; sur les monnaies impériales de la même cité, l'aigle est posé sur la pierre sacrée [2], placé devant elle [3] ou bien figure seul [4]. Il est à remarquer que, sur ces dernières espèces monétaires, l'aigle est placé devant la pierre toutes les fois qu'on la figure dans son temple, c'est-à-dire quand le graveur a voulu la représenter telle qu'on l'adorait réellement, et non la faire entrer dans un type combiné à plaisir. L'aigle se retrouve à la même place sur les monnaies romaines de l'empereur Élagabale, non seulement quand la pierre sacrée y figure seule [5], mais quand elle est posée sur un char [6] pour une cérémonie que décrit Hérodien [7]. Ceci paraît indiquer que dans la réalité un aigle de métal, les ailes éployées, se dressait en avant de la base où l'on posait la pierre sacrée et couvrait en partie celle-ci. Mais la pierre n'était pas à demeure sur cette base ornée de l'aigle. Quelquefois on l'exposait seule et dans son entier à la vénération des dévots, telle qu'on la voit dans le temple sur un bronze de l'usurpateur Sulpicius Antoninus [8], entourée de quatre parasols, antique symbole oriental de puissance souveraine, qui était déjà usité chez les Assyriens. D'autres fois, sans doute pour certaines fêtes solennelles, on l'habillait, comme tous les bétyles [9], et alors elle disparaissait presque entièrement sous les parures dont l'aureus d'Uranius Antoninus la montre chargée.

La forme araméenne originale hellénisée en Ἐλαγάβαλος ou Ἀλαγάβαλος, bien qu'on ne l'ait pas encore retrouvée dans les inscriptions, était sûrement *elah-Gabal* ou *alah-Gabal*, « le dieu Gabal. » On a interprété ce nom par « le dieu montagne [10], » et

[1]) Fr. Lenormant, *Alphabet phénicien*, t. II, p. 4.
[2]) Mionnet, t. V, p. 227-230, nos 592-596, 598, 608 et 609.
[3]) Mionnet, t. V, p. 229, n° 607; *Supplém.*, t. VIII, p. 157, n° 153.
[4]) Mionnet, t. V, p. 229, n° 601, et p. 230, n° 613.
[5]) Cohen, ouvr. cit. t. III, *Elagabale*, n° 15.
[6]) *Ibid.*, nos 7, 8, 126-129, 155.
[7]) V, 6.
[8]) Haym, *Thesaurus britannicus*, t. I, p. 278; *Rev. numism.*, 1843, pl. XI, n° 4.
[9]) Voy. Ch. Lenormant, *Rev. numism.*, 1843, p. 270 et suiv.
[10]) De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104.

semblable étymologie avait quelque vraisemblance, bien que le mot *gabal* ou *gebal*, « montagne, » ne se rencontre pas dans ce que l'on connaît du vocabulaire des dialectes araméens. En effet, il est incontestable qu'il existait un rapport étroit, dans les conceptions des cultes sémitiques, entre l'adoration de la divinité dans une montagne consacrée et dans une pierre conique, regardée comme le diminutif de la montagne, également conique [1]. Mais rien dans ce que nous connaissons du dieu Élagabale, en dehors de ce rapprochement général, ne le range en aucune façon dans la catégorie des dieux-montagnes. La véritable origine du nom divin *elah-Gabal* a été révélée le jour où M. Friedrich Delitzsch [2] a établi que l'appellation du dieu Feu de l'ancien peuple présémitique des Schoumers et des Akkads [3], adopté ensuite par la religion chaldéo-babylonienne de la période sémitique, que cette appellation, bien qu'écrite *bil-gi* en vertu d'une loi de renversement de l'ordre des caractères dans l'orthographe dont on a bon nombre d'exemples [4], se lisait *Gibil*, mot qui dans la langue accadienne est bien connu comme signifiant « brûler », en tant que verbe, et « feu », en tant que substantif. Le dieu *Gibil* de la Chaldée est sûrement le dieu *Gabal* d'Émèse, et ce n'est pas là le seul exemple que nous ayons d'une dénomination divine non sémitique et accadienne, passant chez les peuples purement sémitiques par l'influence de Babylone. Tout se réunit pour prouver l'identité des deux personnages.

Nous l'avons montré dans une dissertation précédente, une notion de nature ignée s'attache avant tout au bétyle aérolithique, objet d'un culte divin. Aussi l'émeraude lumineuse du temple de *Melqarth* à Tyr [5], que l'on considérait comme un bétyle de ce genre, a-t-elle pour succédané le feu perpétuel que l'on entretenait, en guise de simulacre, dans le temple du même dieu à

[1] Voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 309.
[2] G. Smith's *Chaldæische Genesis*, p. 270.
[3] Sur ce dieu, voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 191-195.
[4] Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 421.
[5] Herodot., II, 44.

Gadès [1]. Spécialement à la pierre conique s'attache l'idée d'un emblème du feu, en même temps que celui d'un symbole phallique, deux notions étroitement liées entre elles, car le principe igné est considéré comme celui de la génération mâle. C'est ce qu'a très bien vu Gesenius [2], et ce qu'atteste le nom de *'hammân*, « le brûlant, l'igné, » donné chez les Phéniciens et les Hébreux au simulacre divin formé d'une pierre conique. La forme du cône est celle de la flamme. Le bétyle aérolithique ou la pierre de foudre tombe du ciel au milieu d'une explosion ignée; la montagne conique est souvent un volcan qui vomit des flammes. Et dans tous les cas on la considère comme soulevée par la poussée du feu intérieur. Aussi le dieu Feu ou *Gibil* est-il appelé, dans un hymne bilingue, accadien à traduction assyrienne interlinéaire, « le fort qui soulève les montagnes escarpées [3]. » J'ai sous les yeux la copie d'un fragment encore inédit de tablette mythologique cunéiforme, appartenant à une collection particulière, où on lit :

AN	*TAQ*	*MI* = *AN. BIL. GI*
Le dieu	de la pierre	noire = Le dieu Gibil.

Il en résulte formellement que dans quelques localités au moins de la Chaldée on adorait ce dieu exactement sous la même forme que le *elah-Gabal* d'Émèse.

Maintenant, que ce dieu Feu, transplanté en Syrie par le rayonnement d'influence du foyer religieux de Babylone, ait été assimilé au Soleil, c'est ce dont on n'a pas lieu d'être surpris, ce qui est parfaitement conforme à sa nature essentielle et à sa conception originaire. Le *Gibil* de la Chaldée n'est pas seulement le feu adoré dans sa réalité matérielle, le dieu qui réside dans la flamme du sacrifice et dans celle du foyer domestique [4], c'est aussi

[1]) Sil. Italic., III, 21.
[2]) *Thesaur. ling. hebraic*, au mot חמן.
[3]) Accad. : *surra kurkurra galgalla 'munsilil*. Assyr. : *izzu mumatti šadi zakruti* ; *Cuneif. inscr. of West-Asia*, t. IV, pl. 26, 3, l. 39-40.
[4]) « Que le dieu de la maison réside dans la maison, » dit de lui un hymne. Accad.: *ana ša ša'geti*. Assyr. : *il biti ina biti lišib* ; *Cuneif. inscr. of West-Asia*, t. IV, pl. 6, col. 5 l. 47-48.

le feu cosmique, répandu dans la nature, nécessaire à la vie et brillant dans les astres[1]. Envisagé sous cet aspect, il est « celui qui s'élève haut, suprême, qui commande avec l'autorité suprême de *Anu* (du ciel)[2], » la théogonie en fait le fils du dieu uranique et cosmique Anou, et c'est à ce titre qu'on le représente luttant pour empêcher les ravages que les terribles démons appelés en accadien *maškim*, et en assyrien *rabiçi*, portent dans l'économie générale du monde. Il prend surtout un caractère décidément solaire, lorsque le mois d'ab, qui suit immédiatement le solstice d'été, le « mois du feu, » qui a pour signe zodiacal le lion, symbole du principe igné, et pour correspondant dans la liste des patriarches antédiluviens le héros *'Hammanu*, « le brûlant[3], » est appelé « le mois de la descente du dieu *Gibil*, dissipant les nuées humides[4]. » On a établi[5] que le héros de l'épopée d'Ourouk, que l'on appelle provisoirement *Izdhubar* ou *Gišdhubar*, mais dont le vrai nom devait être analogue au Nimrod biblique[6], n'est pas autre chose qu'une forme héroïque de ce dieu Feu. Et ce héros, dans le poème qui raconte ses exploits, se présente avec une physionomie toute solaire; c'est dans le cycle des douze signes du zodiaque et des douze mois de l'année qu'il déroule ses exploits[7], prototypes de ceux que la légende attribuait à l'Héraclès grec[8], par l'intermédiaire du *Melqarth* tyrien, le dieu adoré tantôt

[1]) A ce point de vue, les expressions de l'hymne de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 26, n. 3, sont particulièrement significatives.

[2]) *Šaqu çiri ašaridu rabû pariç uzzu ša Anim*: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 15 recto, l. 12.

[3]) Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 246 et suiv.

[4]) *Ara'h arad Gibil (Izi) mušbil ambate rafupte*: Inscription dite « des barils de Sargon. » *Cuneif. inscr. of West-Asia*; t. I, pl. 36, l. 50; Oppert, *Les inscriptions de Dour-Sarkayan*, p. 18, l. 60; voy. Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 142.

[5]) H. Rawlinson, *Athenaeum*, 7 décembre 1872; Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 64 et suiv.; *Die Magie und Wahrsagekunst*, p. 195; C. W. Mansell, *Gazette archéologique*, 1879, p. 118.

[6]) M. Fritz Hommel, par des motifs très ingénieux et probablement avec raison, pense que la vraie lecture de ce nom était *Namrufu*.

[7]) H. Rawlinson, mém. cit.; Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 67-81; Sayce, *Babylonian literature*, p. 27 et suiv.; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 238-241.

[8]) Sayce, *loc. cit.*; C. W. Mansell, *Gazette archéologique*, 1879, p. 116 et suiv.

dans la pierre lumineuse, tantôt dans le feu perpétuel. Ajoutons que dans la religion spéciale de Sippara, le Soleil, sous le nom de *Adru* ou *Adru-maliku*, le *Adrammelech* de la Bible, était honoré par le rite du sacrifice des enfants dévoré par le feu divin [1], le même que l'on célébrait dans la Palestine en l'honneur de *Moloch* et à Carthage en l'honneur de *Ba'al-Hammân*. Et ce feu divin, personnification du dieu lui-même, est celui qui valait au quartier de la ville où s'élevait le fameux temple *È-parra*, le temple de *Adru*, le nom de *Aga-dhe-ki*, « le lieu du feu perpétuel. » *Adru*, forme de *Samsu*, le Soleil sous son aspect terrible et destructeur, s'identifiait donc dans le culte de Sippara avec le dieu Feu et était adoré de même dans la flamme entretenue au sein du sanctuaire.

Les grands-prêtres du dieu Élagabale à Émèse étaient héréditaires. Dans la décomposition de la monarchie des Séleucides, ils se rendirent souverains de la ville et prirent le titre de rois, tout en gardant leurs fonctions sacerdotales [2]. Les princes les plus célèbres de cette dynastie de rois-prêtres furent Samsigéramos et son fils Iamblichos, contemporain de Cicéron [3], qui donne par plaisanterie à Pompée le nom de Sampsiceramus [4]. Dans la guerre entre Octave et Antoine, cet Iamblichos prit le parti du dernier ; mais Antoine, craignant sa trahison, le fit mettre à mort [5] et institua à sa place son frère Alexandre, qu'Octave fit bientôt après prisonnier et qui orna le triomphe du vainqueur, après quoi il fut exécuté [6]. En l'an 20 de notre ère, Auguste rétablit la petite souveraineté d'Émèse en faveur du fils d'Iamblichos, nommé comme son père [7]. Elle subsista certainement jusqu'au temps de Vespasien [8] et même probablement jusqu'à Antonin le Pieux, avec lequel commencent les monnaies impériales d'É

[1]) *II Reg.*, XVII, 31.
[2]) Strab., XVI, p. 753.
[3]) *Epist. ad famil.*, XV, 1.
[4]) *Epist. ad Attic.*, II, 14, 16, 17 et 23.
[5]) Dio Cass., L, 13.
[6]) Dio Cass., LI, 2.
[7]) Dio Cass., LIV, 9.
[8]) Voy. Frœlich, *Epoch Syromacedon.* p. 79

mèse [1]; un des derniers rois en fut le Dabel dont nous possédons une médaille [2]. Mais l'indépendance de la ville était déjà supprimée depuis un certain temps quand Septime-Sévère épousa Julia Domna. Caracalla donna à Émèse le titre de colonie de droit latin [3]. Même après le changement de condition de la ville, la race des pontifes, autrefois rois, du dieu Élagabale, à laquelle appartenaient Julius Bassianus, père de Julia Domna et de ses sœurs, ainsi que le C. Julius Flavius Samsigeramus connu par une inscription [4], resta en possession du sacerdoce et d'une certaine autorité politique au moins jusqu'à l'époque des guerres de Sapor contre les Romains [5]; c'est de cette famille que prétendait ensuite descendre le philosophe Iamblique [6].

Quand, à l'avènement de Macrin, les deux filles de Julia Maisa furent obligées de quitter Rome et de retourner à Émèse, leurs fils, Bassianus et Alexinus, furent attachés par le droit héréditaire de leur lignée maternelle au sacerdoce d'Élagabale. Bassianus, âgé de quatorze ans, en était le grand prêtre, quand sa mère Julia Soaimias parvint à persuader aux soldats, séduits par la beauté de l'enfant, de le proclamer empereur [7]. Le nom officiel sous lequel il fut appelé au trône était Marcus Aurelius Antoninus, et son nom antérieur Varius Avitus Bassianus; mais il est connu dans l'histoire sous l'appellation d'Élagabale ou Héliogabale, surnom populaire qui lui fut donné, avec beaucoup d'autres sobriquets injurieux, d'après son dieu. Il montra au monde surpris et indigné un fanatique des religions syriennes investi de la puissance impériale et adonné tout entier aux mœurs asiatiques. A son titre d'empereur il joignit toujours dans les inscriptions celui de prêtre d'Élagabale [8]; sur les monnaies d'or et d'argent, qu'il

[1]) Mionnet, *Descript. de méd. ant.*, t. V, p. 227. La pièce donnée par Sestini (*Descript. num. vet.*, p. 510) comme de Domitien est sûrement mal vue, et ne peut pas être de cet empereur.
[2]) Fr. Lenormant, *Alphabet phénicien*, t. II, p. 1.
[3]) Eckhel, *Doct. num. vet.*, t. III, p. 311.
[4]) *Corp. inscript. graec.*, n. 4511.
[5]) Johan. Malal., XII, p. 296, edit. de Bonn.
[6]) Damasc. *ap.* Phot., *Biblioth.*, cod. 181, p. 126, ed. Bekker.
[7]) Herodian., V, 3.
[8]) Henzen, *Inscrip. latin.*, n. 5514 et 5515.

frappait en vertu de son autorité propre, et sur celles de cuivre que fabriquait le Sénat, il se fit le plus habituellement représenter en action dans son office sacerdotal[1], souvent avec les qualifications de INVICTVS SACERDOS AVG*ustus*[2], SVMMVS SACERDOS AVG*ustus*[3], SACERD*os* DEI SOLIS ELAGAB*ali*[4]. Les immondes débauches, racontées par Dion et par Lampride, dans lesquelles il passait sa vie et qui finirent par soulever le dégoût des Romains, peu scrupuleux pourtant, constituaient l'existence à laquelle se consacraient, par une aberration monstrueuse du sentiment religieux, les hiérodules des religions syro-phéniciennes appelés *qedeschîm*[5], analogues aux Galles de la religion phrygienne, mais plus infâmes encore, ceux que la Bible appelle des « chiens[6]. »

A peine Élagabale fut-il assuré de l'empire par la défaite de Macrin, il n'eut plus qu'une pensée, installer son dieu à Rome et en faire le premier de l'empire, dominant sur tous les autres. En quittant Émèse pour la capitale du monde, il prit avec lui la pierre sacrée, et sur la route il consacra à Élagabale dans le Taurus un temple que Marc-Aurèle avait élevé à Faustine, puis que Caracalla avait dédié à sa propre divinité[1]. Passant l'hiver à Nicomédie, il refusa d'adopter et le costume et les usages des Grecs ou des Romains, mais s'obstina à ne paraître que dans le costume asiatique de son sacerdoce, toujours accompagné des flûtes et des tympanums, comme s'il célébrait les orgies de son dieu[2]. A Rome il continua cette manière d'être, si blessante pour l'orgueil romain, d'où lui vinrent les surnoms de l'Assyrien et le Sardanapale; ce dernier est celui que Dion emploie le plus volontiers. C'est peu-

[1]) Cohen, *Monn. des emp. rom.*, t. III, *Elagabale*, n. 79, 97, 103, 105, 200-206, 208.
[2]) *Ibid.*, n. 36, 38, 166, 167.
[3]) *Ibid.*, n. 134.
[4]) *Ibid.*, n. 116, 119-222.
[5]) Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 678, 680.
[6]) *Deuteronom.*, XXIII, 19. Les inscriptions phéniciennes de Larnaca, récemment découvertes (E. Renan, *Rev. archéol.*, janvier 1881, p. 29-33), ont révélé le fait inattendu que ce nom injurieux de *Kelabim* était employé dans le langage officiel des sanctuaires Kénanéens.
[1]) Spartian. *Caracall.*, 11, Jul. Capitolin. *M. Antonin.* 26.
[2]) Herodian., V, 5.

dant ce séjour à Nicomédie qu'il se fit peindre dans son costume de prêtre, officiant auprès de la pierre sacrée. Il envoya ce tableau à Rome, avec ordre de le placer dans la salle du Sénat au-dessus de la statue de la Victoire, prescrivant de plus que chaque sénateur, en entrant, brûlât de l'encens et fit une libation de vin [1]; c'est sans doute cette image que reproduisent les monnaies où il figure en prêtre. En même temps il décrétait que, dans tous les sacrifices publics offerts à Rome et dans l'empire, le nom d'Élagabale serait invoqué avant celui de toutes les autres divinités, même de Jupiter [2].

Venu enfin à Rome, il y fit son entrée solennelle, vêtu de ses habits sacerdotaux syriens. Son premier soin fut d'y faire construire à son dieu sur le Palatin, tout auprès du palais impérial de Sévère, un temple magnifique que le Chronographe de 354 [3] appelle *Eliogaballium* et saint Jérôme dans sa chronologie *Eliogabalum templum*. La pierre sacrée d'Émèse y fut installée en grande pompe, et l'empereur y rassembla autour d'elle la pierre de la Mère des dieux, jadis apportée de Pessinunte, le feu de Vesta, les anciles, toutes les reliques sacrées les plus augustes de Rome, voulant qu'il n'y eût plus d'autre dieu qu'Élagabale et d'autre pontife que lui [4]; on prétendit ensuite que les Vestales ne lui avaient remis qu'un faux Palladium, gardant secrètement le véritable [5], à la conservation immuable duquel était attachée la fortune de Rome. Il voulait aussi forcer les Juifs, les Samaritains et les Chrétiens à concentrer leurs cultes dans le temple d'Élagabale [6]; et pour donner à ce dieu des ministres pareils à lui-même, il faisait venir les pierres sacrées de Laodicée pour les installer comme chambellans, *cubicularii*, auprès de la pierre d'Émèse [7]. Tout autour du temple étaient disposés de nombreux autels, où chaque

[1]) Herodian., V, 5.
[2]) *Ibid.*
[3]) P. 647, éd. Mommsen.
[4]) Lamprid., *Heliogabal.* 3.
[5]) Lamprid., 6.
[6]) Lamprid., 3.
[7]) Lamprid., 7.

jour l'empereur officiait en personne, immolant des hécatombes de bœufs et de moutons, versant avec abondance en libations les vins les plus précieux, brûlant par masses les parfums les plus rares, exécutant des danses rituelles à la mode asiatique avec le tympanum et les cymbales, le tout en présence du Sénat et des chevaliers rassemblés par ordre, tandis que les préfets des camps et les plus hauts personnages administratifs étaient contraints de l'assister dans ces cérémonies en costume syrien [1]. Il alla même jusqu'à y offrir des sacrifices humains, choisissant les victimes parmi des enfants de familles distinguées [2], car il n'était pas une des plus monstreuses coutumes des religions syro-phéniciennes qu'il n'observât fidèlement.

Bientôt ceci ne suffit plus à la folie de ce fanatique, de ce *qedesch* couronné. Il voulut inventer des fêtes nouvelles et marier son dieu. Pour lui trouver une épouse, il pensa d'abord au Palladium: mais l'idée d'une déesse guerrière lui déplut. Il lui parut mieux entendu de marier à Élagabale une déesse des mêmes religions, à un dieu-pierre une déesse-pierre, à une personnification solaire une personnification lunaire; en conséquence il fixa son choix sur la *Dea cœlestis* de Carthage, c'est-à-dire sur la *Tanith* punique; ce qui prouve, du reste, de la part de ce dévot si bien au courant de la théologie sémitique, qu'il reconnaissait une analogie étroite et presque une parenté entre son *elah-Gabal* et *Ba'al 'Hammân*, l'époux de *Tanith* à Carthage. Il fit donc venir à Rome l'idole vénérée de la déesse de Carthage, une pierre conique que l'on disait avoir été consacrée par Didon, et il célébra les noces des deux divinités avec toute la pompe imaginable [3].

L'empereur fit aussi construire un second temple au dieu Elagabale, dans ses jardins du faubourg de *Spes vetus* [4]. Chaque année, à l'été, la pierre divine y était conduite processionnellement. On la plaçait sur un char magnifiquement décoré de pierreries,

[1]) Herodian., V, 5.
[2]) Lamprid., 8.
[3]) Herodian., V, 6; Dio Cass. LXXIX, 12.
[4]) Voy. Preller, *Die Regionen der Stadt Rom*, p. 131.

traîné par six chevaux blancs, où aucun homme ne montait, comme si le dieu lui-même eût tenu les rênes; c'est ainsi qu'elle est représentée sur plusieurs pièces d'or et d'argent d'Élagabale, les unes avec la légende **SANCTo DEO SOLI ELAGABALO**, où quatre parasols se dressent sur le char, entourant la pierre [1], les autres à la légende **CONSERVATORI AVG***usti*, où les parasols manquent et où le soleil rayonnant est représenté dans le champ de la monnaie, près de la pierre sacrée [2]. L'empereur lui-même, en costume asiatique, menait les chevaux par la bride, marchant à pied à la tête du char, toujours à reculons pour ne pas quitter des yeux son dieu. Les gardes entouraient le char. A sa suite on portait les statues de tous les dieux de Rome, transformés en serviteurs d'Élagabale. Puis venait le peuple, tenant des flambeaux, jonchant la route de couronnes et de guirlandes; enfin les troupes en armes fermaient la procession. A l'arrivée au sanctuaire du faubourg, on offrait des sacrifices et on célébrait tous les rites des cérémonies syriennes. La fête se terminait par des courses de char, des représentations théâtrales et des distributions de vêtements au peuple [3].

Tout cela finit avec la vie du jeune insensé qui outrageait si profondément les Romains, en subordonnant ainsi la religion nationale au culte d'un dieu étranger, à ses rites obscènes et bizarres. Quand le fils de Soaimias eut été massacré avec sa mère, quand son corps eut été traîné par les rues et jeté au Tibre, on se hâta de chasser son dieu de Rome [4]. On renvoya la pierre d'Élagabale à Émèse, où les deux usurpateurs Uranius Antoninus et Sulpicius Antoninus, qui paraissent avoir eu des liens de parenté avec la famille sacerdotale, se mirent sous sa protection, en plaçant son image sur leurs monnaies, et où plus tard Aurélien vint l'adorer, après la défaite de Zénobie [5]. Pourtant un des temples du dieu Élagabale subsista dans Rome même jus-

[1]) Cohen, *Monn. des emp. rom.*, t. III, *Elagabale*, n. 126, 129.
[2]) *Ibid.*, n. 7, 8, et 155.
[3]) Herodian., V, 6.
[4]) Dio Cass., LXXIX, 21.
[5]) Vopisc., *Aurelian.*, 25.

qu'au temps de Constantin, où Lampride[1] le mentionne comme encore ouvert au culte. Alexinus, devenu Alexandre Sévère, ne pouvait proscrire absolument le dieu au culte duquel il avait été attaché dans son enfance. On trouve encore, dans plusieurs inscriptions latines postérieures à cette époque[2], des dédicaces au dieu Élagabale; il a même des prêtres. Mais son culte paraît être assez restreint et exister principalement chez les légionnaires qui ont tenu garnison en Syrie ou qui sont originaires de ce pays.

François Lenormant.

[1]) Heliogabal, 17.
[2]) Orelli, *Inscript. latin.*, n. 1940, 1941 et 2161.

LA

DIVINATION CHEZ LES ÉTRUSQUES

La divination étrusque, ayant toujours eu la prétention d'être une science, ne connait pas l'enthousiasme prophétique des Grecs. Cet élan inconscient de l'âme devait avoir, aux yeux des haruspices, le caractère d'un rêve malsain. Tite-Live nous représente bien quelque part un haruspice véien « inspiré par le souffle divin, » mais c'est là une métaphore à la grecque : du reste, Tite-Live lui-même n'attribue à ce souffle d'autre effet que de provoquer une indiscrétion maladroite de l'haruspice qui, après avoir lu dans les livres saints les destinées de sa patrie, en livre le secret aux Romains. Il ne s'agit donc pas d'inspiration prophétique : les devins toscans n'en connaissaient pas d'autre que la tradition révélée, secours divin aussi par son origine, mais dépourvu de toute action sur le for intérieur. La divination par les songes ne parait pas avoir été non plus cultivée à part et pour elle-même. Comme elle a des affinités étroites avec l'étude des prodiges, dans laquelle les haruspices étaient passés maîtres, elle dut se confondre avec celle-ci et n'être, dans l'art toscan, ni supprimée ni mise en évidence.

De même, la science des haruspices dédaignait cette révélation naïve par les tablettes cléromantiques ou *sorts*, qui eut assez de crédit chez les peuples voisins pour transformer en oracles les temples où elle était pratiquée. L'Étrurie possédait au moins deux de ces oracles : mais les villes pourvues de ces institutions, Cære et Falériès, étaient justement celles où la population était le

plus mêlée d'éléments latins et grecs, et on peut croire que les Étrusques ont plutôt toléré qu'encouragé des usages étrangers à leurs mœurs. Il faut ajourner, pour la mettre en sa véritable place, la description des oracles latins ou pélasgiques de l'Étrurie, et concentrer notre attention sur les méthodes savantes qui ont valu aux haruspices leur renom d'infaillibilité.

L'art des devins toscans se divise commodément en trois parties ou spécialités distinctes : l'observation des signes apparaissant dans les espaces célestes ; l'inspection des entrailles des victimes; et enfin, la procuration des prodiges. De ces trois méthodes générales, la première, si elle n'est pas la plus ancienne, est, en tout cas, celle que les Étrusques ont le plus perfectionnée et qui, par comparaison avec les usages grecs et romains, constitue l'originalité de la science toscane. La seconde, bien que pratiquée en d'autres pays, l'était excellemment par les haruspices et porte pour cette raison, le nom d'*haruspicine*, dans le sens restreint du mot. La troisième, dans son extension à peu près illimitée, enveloppe et contient les deux autres, les foudres et les accidents physiologiques n'étant au fond que des prodiges transformés par l'accoutumance en signes ordinaires : c'est aussi celle qui caractérise le mieux les tendances de la divination toscane. Les Étrusques, en effet, paraissent avoir gardé vis-à-vis de leurs dieux une réserve timorée qui ne leur permettait pas de prendre sans motif grave l'initiative des communications avec le monde surnaturel. Au lieu de poser des questions, ils attendaient que la divinité parlât, toujours prêts à surprendre dans les incidents les plus insignifiants en apparence, la révélation qui se dérobe au vulgaire mais n'échappe pas aux yeux exercés des hommes de l'art. Et la divination comme ils la comprennent n'est point, ainsi que chez les Hellènes, tournée de préférence vers l'avenir : son principal but n'est point d'ouvrir à l'homme avant le temps les perspectives futures, mais de provoquer les examens de conscience et de détourner par l'expiation les maux contenus en germe dans les fautes passées.

Avant d'aborder l'étude des trois catégories de signes inter-

prêtés par la science toscane, il est indispensable de tracer comme elle le cadre dans lequel elle observe et range les plus apparents d'entre eux, c'est-à-dire, le *temple*.

§ I

LE TEMPLE DANS LA DIVINATION TOSCANE.

Définition du *temple*. — Le *lituus* étrusco-romain. — Le temple céleste à forme circulaire. — Division et orientation du temple : systèmes divers. — Le temple fulgural à seize *maisons* : caractère astrologique du système. — Le temple terrestre. — Forme quadrangulaire et orientation du temple terrestre.

Le sens des phénomènes observés dans l'espace, qu'il s'agisse des sillons tracés dans les nues par la foudre ou du vol des oiseaux, dépend de la position de l'objet observé par rapport à l'observateur. Le premier soin de celui-ci devait donc être de partager le champ de la vision en régions distinctes, suivant certaines règles traditionnelles, de façon à en faire un *temple*, autrement dit un espace orienté, limité et divisé d'après un système convenu avec les dieux révélateurs.

La théorie du temple, à peu près absente de la divination hellénique et réduite par l'art augural des Romains à sa plus simple expression, est le trait caractéristique et peut-être l'invention propre de la science toscane. Elle était particulièrement développée dans les *libri rituales*, dans lesquels était expliquée, au rapport de Festus, la manière de fonder les villes ou d'asseoir un camp, de consacrer autels et sanctuaires, de partager les peuples en curies, tribus, centuries, d'ordonner une armée, et de diviser la durée en siècles (*sæcula*), laps de temps mesurés par la science divinatoire.

Diviser est l'idée fondamentale que représente le mot *templum*, dont le sens est resté conforme à l'étymologie probable. La division de l'espace suivant les règles hiératiques s'opère à l'aide du

bâton recourbé ou *lituus*, qui a dû être à l'origine le sceptre des Lucumons dépositaires de la science révélée par Tagès et qui est resté un insigne honorifique plutôt qu'un instrument utile.

Varron se représente l'univers comme un vaste temple à trois étages superposés, divisés et orientés par les mêmes lignes, le temple céleste, le temple terrestre créé artificiellement pour l'usage des auspices, et le temple souterrain qui forme le pendant symétrique du temple céleste. Il est permis de douter que l'art des haruspices ait commencé par concevoir d'aussi larges constructions : le temple céleste et le temple terrestre, celui-ci fait à l'image de celui-là, suffisent à tous les besoins de la divination.

La voûte du ciel, appuyée de toutes parts sur l'horizon, est le temple par excellence, et c'est à bon droit que les poètes latins se servent fréquemment de ce terme pour désigner le firmament. Le devin toscan divisait d'abord ce champ circulaire par deux lignes qui se croisaient à angle droit au-dessus de sa tête et répondaient par leurs extrémités aux quatre points cardinaux. La ligne dirigée suivant le méridien s'appelait l'axe ou « pivot (*cardo*) » du temple ; l'autre s'appelait « ligne en dix de chiffre » (*decumanus* ou *decimanus limes*), parce que son intersection perpendiculaire avec la première figurait le chiffre X (*decussis*). Une de ces lignes divisait le temple en parties droite (*dextra*) et gauche (*sinistra-læva*) ; l'autre, en parties antérieure (*antica*) et postérieure (*postica*). Ces qualificatifs indiquent la position des régions ainsi dénommées par rapport à l'observateur, et c'est conséquemment l'attitude de celui-ci qui décide de l'orientation réelle des quatre parties du temple. La déviation progressive des usages, sur ce point délicat, et les allégations contradictoires des auteurs ont compliqué la question de telle sorte qu'il n'en est guère de plus difficile à élucider. L'axe du temple divinatoire semble avoir erré, comme une boussole affolée, autour de l'horizon, et l'on peut s'étonner à bon droit de ce que devient une science exacte mise au service de la religion.

La théologie étrusque, accueillant une doctrine que nous avons déjà rencontrée à l'état de rêve confus dans la théologie grecque,

plaçait à l'extrême nord le séjour des Æsars ou dieux. Mais, tandis que l'Hellène se tourne vers les dieux pour les interroger, le Toscan imite leur attitude supposée, afin de voir l'espace comme ils le voient eux-mêmes et de ne pas renverser pour son regard la symétrie des régions explorées. Ayant donc le visage tourné vers le midi, il appelle *antica* la moitié méridionale du ciel, *postica* la partie nord, *sinistra* la partie orientale, *dextra* la partie occidentale.

Les augures romains se contentaient de cette division du temple en quadrants ; mais il paraît que les haruspices subdivisaient chacune de ces régions en quatre parties, de façon que le temple entier était distribué en seize cases, comparables aux « maisons » astrologiques. De ces seize maisons, les huit qui se trouvaient du côté de l'est étaient heureuses, et l'étaient d'autant plus qu'elles s'approchaient davantage du nord ; l'influence funeste des autres croissait de même en énergie en allant du midi au nord. Enfin, comme dans les théories chaldéennes, chaque maison était occupée par une divinité ou par un groupe divin.

Voici, d'après les données confuses de Marcianus Capella, qui puisait sans doute au hasard dans Varron, la répartition des groupes célestes dans le temple :

Région N.-E. (*Sinistra-postica*).

I. *Jupiter*. — *Dii Consentes*. — *Penates Lares*. — *Salus*. — *Janus*. — *Favores*. — *Opertanei*. — *Nocturnus*.

II. *Jupiter*. — *Prædiatus*. — *Quirinus*. — *Mars*. — *Lares militares*. — *Juno*. — *Fons*. — *Lymphæ*. — *Di Novensiles*.

III. *Jupiter Secundanus*. — *Jovis Opulentia*. — *Minerva*. — *Discordia*. — *Seditio*. — *Pluto*.

IV. *Lynsa Silvestris*. — *Mulciber*. — *Lar cœlestis*. — *Lar militaris*. — *Favor*.

Région E.-S. (*Sinistra-antica*).

V. *Jupiter*. — *Juno*. — *Ceres*. — *Tellurus*. — *Vulcanus*. — *Genius*.

VI. *Pales*. — *Favor*. — *Celeritas*. — *Mars*. — *Quirinus*. — *Genius*

VII. *Liber*. — *Secundanus Pales*. — *Fraus*.

VIII. *Veris fructus*.

Région S.-O. (*Dextra-antica*).	Région O.-N. (*Dextra-postica*).
IX. *Genius Junonis Sospitæ.*	XIII. *Fata.* — *Di Manium.*
X. *Neptunus-Lar omnium cunctalis.* — *Neverita.* — *Consus.*	XIV. *Saturnus.* — *Juno Cælestis.*
XI. *Fortuna.* — *Valitudo.* — *Pavor.* — *Pallor.* — *Manes.*	XV. *Vejovis.* — *Dii publici.*
XII. *Sancus*	XVI. *Nocturnus.* — *Janitores terrestres.*

O. Müller croyait reconnaître dans cet étrange tableau dressé par un compilateur du ve siècle un « fragment des livres fulguraux, plein de doctrines purement étrusques, » bien qu'encombré par les haruspices eux-mêmes de théologie exotique. H. Nissen s'extasie à son tour sur le sens profond de cette doctrine « toute romaine d'un bout à l'autre », où il trouve, par un détour inattendu, la trace du monothéisme latent infusé dans les religions italiques. Une étude attentive de la question nous paraît devoir conduire à des conclusions sensiblement différentes.

Ce qu'il peut y avoir d'étrusque ou de latin dans cette espèce de panthéon circulaire disparaît sous les emprunts faits à l'astrologie, dont on retrouve ici les créations propres, à savoir, les *maisons*, les *lieux* et les *sorts*[1]. Presque toutes les abstractions déifiées qui s'entassent dans chacune des cases du temple y ont été introduites par divers systèmes astrologiques juxtaposés. Ainsi, la théorie suivie par Manilius place dans le xie *lieu* la *Fortune* et dans le xie *sort* la *Santé* (*Valetudo*) qui figurent avec ce numéro d'ordre dans le temple. Au ve et au ixe *sort*, affectés l'un au mariage et à l'hospitalité, l'autre à la progéniture, correspondent ici, d'un côté le *Genius*, de l'autre le *Genius Junonis Sospitæ* ou *Hospitæ*. De même, *Mars* et *Quirinus* représentent la « milice; » *Minerve*, accompagnée de la *Discorde* et de la *Sédition*, représentent dans leur variété les « travaux urbains » du cercle chaldéen, et *Pluton* se trouve dans le même compartiment parce que certains astrologues plaçaient au iiie *lieu* la *Mort*.

[1]) *Hist. de la divination*, t. I, p. 220 sqq.

Il est superflu de poursuivre jusqu'au bout ces comparaisons. On peut être assuré que les systèmes astrologiques, à cause de leur multiplicité même, avec leurs liaisons par *aspects* ou polygones inscrits au cercle et leurs superfétations, expliqueraient le classement de tous ces noms qu'on dirait assemblés au hasard. Il ne resterait, pour la part de la tradition étrusque, que certaines personnalités divines dont le nom national a été traduit par des équivalents latins.

Mais l'astrologie, qu'Otfried Müller lui-même déclare « tout à fait étrangère à la discipline toscane primitive, » ne peut avoir été mêlée en aussi forte proportion à la science indigène qu'à une époque relativement récente. Elle y a été introduite, soit par les érudits qui raisonnaient avec des idées préconçues sur la divination étrusque, soit par les haruspices eux-mêmes, en un temps où l'astrologie jouissait d'une vogue telle que les autres méthodes devaient, sous peine de discrédit, s'associer avec elle. Cette infusion des doctrines orientales dans l'haruspicine était sans doute déjà en voie de s'accomplir au septième siècle de Rome, au moment où la foi aux influences sidérales et à « l'étoile » des grands hommes commençait à envahir la société romaine. Des archéologues de science cosmopolite, comme Varron et surtout Nigidius Figulus, ont dû contribuer par leurs écrits à fixer dans la divination toscane passée au service des Romains cet élément exotique.

Tout semble indiquer que la théorie du temple était à l'origine beaucoup plus simple, et que, sur ce point, les rites toscans ne différaient guère de ceux des Romains. D'abord, la division en seize parties, si tant est qu'elle ait jamais été de quelque usage dans la pratique, ne paraît avoir été appliquée qu'à l'observation des foudres. Pour toutes les autres opérations de l'art, qu'il s'agisse de la fondation des villes, de la division d'un territoire colonisé ou de l'érection d'un temple bâti, il n'est fait emploi que des deux grandes lignes perpendiculaires orientées sur les quatre points cardinaux. Il y a plus : la confusion qui règne dans les opinions relatives au nombre des foudres et des divinités fulmi-

nantes prouve que la science fulgurale elle-même s'accommodait mieux du temple quadripartite que des seize compartiments. On trouve en effet un système qui admet quatre dieux armés de la foudre; tandis que, même en portant le nombre de ces dieux à neuf, comme le veut l'opinion commune, on laissait toujours un tiers environ des seize régions inoccupées, et l'on était obligé de combler les lacunes en supposant que Jupiter pouvait tonner dans toutes les régions, c'est-à-dire, en supprimant, ou peu s'en faut, toute classification.

La division du temple céleste en seize parties ou maisons célestes pourrait donc bien être, en définitive, étrangère aux rites de la divination pratique. Elle a dû être obtenue par une de ces assimilations incomplètes qui ne sont pas rares dans l'histoire religieuse. Le nombre 16 n'appartient à aucun système de division astrologique; mais il n'en faudrait pas conclure qu'une combinaison de l'astrologie et de l'haruspicine n'ait pas pu le produire. Il se peut qu'en ajoutant à la division traditionnelle du temple en quatre parties les douze parties du zodiaque on soit arrivé, au mépris de la géométrie, à ce total de 16 : il est également possible que, la tradition imposant le devoir de diviser en quatre, nombre générateur du temple, on n'ait trouvé, pour multiplier le nombre des parties, d'autre moyen que de subdiviser chaque quadrant en quatre. Enfin, la division — que nous rencontrerons plus loin — de la durée totale de l'univers en huit âges, porte à croire que le temple céleste portait sur son contour les points qui, reliés entre eux par des diamètres, forment les axes et les diagonales du temple sacré, soit huit régions occupées par autant de divinités fulminantes. Il suffisait de distinguer dans chaque région une droite et une gauche pour arriver à doubler le chiffre : et ces moitiés de régions purent être converties en régions indépendantes lorsque l'on eut à parquer la foule sans cesse grossissante des personnalités divines multipliées par l'intrusion des religions étrangères.

Il n'a été question jusqu'ici que du temple céleste et de ses lignes idéales. Mais ce temple n'est qu'une perspective mouvante:

l'observateur et les points de repère immobiles sur lesquels il se règle sont portés par le temple terrestre, c'est-à-dire le sol limité, orienté et divisé en bonne et due forme. L'orientation et la division du temple terrestre reproduit exactement celle du temple céleste ; mais il y a ici un élément nouveau à considérer, à savoir, la limitation extérieure, le périmètre du temple. Aucun texte n'indique que les devins aient laissé une portion quelconque du ciel en dehors du temple supérieur : nous savons, au contraire, que le temple terrestre était limité par des points extrêmes et des lignes terminales que désignait à l'avance l'observateur.

La limitation a entraîné un changement de figure. Le temple terrestre, pour être semblable à l'autre, aurait dû avoir une surface circulaire, et tel fut peut-être l'usage primitif. Il est à remarquer que les plus anciens cultes italiques, entre autres, celui de Vesta, exigeaient pour leurs divinités des sanctuaires affectant cette forme. Un fait plus probant pour l'Étrurie, c'est que les villes étant, comme on sait, de grands temples habités par les dieux de la cité, il y avait pour tracer leur enceinte un « rite étrusque, » et que le nom d'*urbs* (*orbis*) donné à cette enceinte en indique la forme circulaire. Mais, dans la pratique de l'art divinatoire, il était difficile de maintenir au champ d'observation un tracé aussi incommode. Il eût fallu des points de repère nombreux pour fixer au sol le périmètre, et les chances d'erreur auraient été considérables. En joignant, au contraire, par des lignes droites les extrémités du *cardo* et du *decumanus*, on obtenait un carré dont les angles répondaient aux quatre points cardinaux, c'est-à-dire, une figure géométrique plus facile à préciser. Le carré inscrit au cercle est pris pour le cercle lui-même dont il est comme une simplification. C'est là la quadrature du cercle selon la liturgie.

Il n'y a aucun doute à élever sur le fait en lui-même. Il est certain que les édifices religieux construits à Rome suivant le rite toscan et le temple augural romain étaient de forme rectangulaire : il en était de même du vénérable enclos muré du Palatin, la « Rome carrée » (*Roma quadrata*). Le sanctuaire de Vesta, qui

était peut-être pour la théorie primitive le vrai temple, fut rayé de la liste des temples parce qu'il était rond. L'on doit admettre, en l'absence de toute objection contraire, que le temple terrestre était aussi chez les Étrusques un carré régulier. Il ne reste, comme question controversée, que la méthode adoptée pour l'orientation de la figure. L'usage romain, connu par les traités d'arpentage, était de faire des deux grandes lignes directrices les axes et non pas les diagonales du carré : de manière que le temple tournait vers les points cardinaux non par ses angles, mais ses côtés. Comme les arpenteurs reconnaissent l'origine toscane de leur art, on ne peut affirmer que les Étrusques aient agi autrement. Cependant, il est difficile de se représenter le devin placé au centre du carré et le limitant par des parallèles aux lignes directrices, de telle sorte que la perspective se trouverait arrêtée sur ces grandes lignes à plus courte distance que dans les directions intermédiaires. Une lecture attentive des textes relatifs au temple augural romain et ombrien confirme ces scrupules, et, si l'on n'y trouve point d'arguments décisifs contre l'opinion reçue, on peut être cependant conduit à supposer que le carré inscrit au temple circulaire n'était pas tracé de la même manière par le devin et par l'arpenteur.

Nous n'avons pas à nous occuper ici du tracé des temples en dehors de l'art divinatoire. Il est temps de songer que le cadre géométrique ainsi dressé est, dans sa fonction propre, un moyen d'observer, de classer et d'interpréter les signes fatidiques qui traversent le champ d'observation, c'est-à-dire les foudres et les oiseaux.

§ II

ART FULGURAL ET AUGURAL.

La science des foudres en Toscane : science divinatoire et magique. — I. ART FULGURAL DIVINATOIRE. — Les divinités fulminantes. — Les *Dii consentes* et les *Dii involuti*. — Interprétation des foudres d'après leurs caractères intrinsèques : classifications diverses. — Interprétation des foudres d'après les circonstances concomitantes, l'intention de l'observateur ou le lieu frappé. — Application du présage au passé ou à l'avenir. — Valeur et portée du présage. — Délai entre le présage et son accomplissement. — Influence de l'optimisme hellénique sur l'art toscan. — Réformes et retouches apportées à l'art fulgural. — II. ART FULGURAL MAGIQUE. — Procuration des foudres. — Le tombeau de la foudre ou *bidental*. — Procurations relatives aux personnes et objets foudroyés. — Conjuration des foudres. — L'art d'éloigner la foudre. — L'art d'attirer la foudre et de s'en servir. — III. ART AUGURAL. — Preuves de l'existence d'un art augural toscan. — Divination fondée sur l'instinct des animaux en général.

Nul peuple, dans l'antiquité, n'a disputé aux Étrusques la prééminence en matière de science fulgurale. Les Grecs faisaient peu attention à ces phénomènes atmosphériques qu'ils appelaient vaguement « signes de Zeus (διοσημεῖαι), et les Romains se sont mis volontairement à l'école de leurs voisins. Quant aux Chaldéens, ils n'avaient pas dû faire de l'interprétation de ces signes une science à part, mais une partie ou un complément de l'astrologie. Même la vogue prodigieuse de l'astrologie n'empêcha pas les haruspices toscans de rester jusqu'au bout, dans le monde classique, les interprètes les plus compétents de la météorologie divinatoire. On donnait de leur supériorité en ce genre une raison bien superficielle, c'est que les orages étaient fréquents en Toscane, absolument comme, pour expliquer leur habileté à saisir le sens des prodiges, on disait que les phénomènes prodigieux étaient chose commune dans leur pays.

L'art des haruspices « fulgurateurs » comporte, d'après Cæcina, trois genres d'opérations : observer les foudres, les interpréter,

et les conjurer. La division ternaire, si chère à la dialectique stoïcienne, ne va pas ici au fond des choses. La science des foudres a deux aspects; par l'un, elle touche à la divination, par l'autre, à la magie. Elle sait consulter (*consulere*) les foudres, c'est-à-dire, les observer d'abord, les interpréter ensuite : elle sait aussi — et ce n'est pas là le moindre de ses secrets, — elle sait agir sur la foudre au moyen de formules irrésistibles et la forcer soit à se détourner de ceux qu'elle menaçait (*exorare*), soit à descendre sur l'ordre du magicien (*elicere*). On peut donc dire que la science fulgurale a, pour atteindre à deux résultats différents, deux méthodes bien distinctes, et que chaque méthode comprend deux espèces d'opérations.

L'*observation* des foudres devait fournir les données nécessaires à l'interprétation.

Il faut d'abord s'entendre sur l'objet même de l'observation. Les auteurs de la décadence semblent croire que les haruspices n'observaient que certaines foudres, celles que les haruspices auraient appelées des foudres-prodiges. Trouvant le conflit depuis longtemps engagé entre les physiciens, qui voyaient dans le choc des nuages une explication suffisante de la foudre, et les partisans de la divination, qui substituaient ou associaient à la cause naturelle une intention surnaturelle, ils transigent pour leur compte et éliminent du domaine de la révélation les phénomènes qui leur paraissent tout à fait naturels, comme l'est le tonnerre en temps d'orage. Servius pense que, pour avoir un sens favorable, l'éclair doit être vu ou le tonnerre entendu par un ciel serein : il va même jusqu'à dire que c'est là le vrai critérium permettant de distinguer le signe révélateur du phénomène naturel. Il a eu le tort de convertir en signe ordinaire un phénomène prodigieux emprunté à la légende d'Ascagne. L'éclair paraissant dans un ciel sans nuages était un prodige heureux, comme la chute de la foudre par un ciel serein passait pour un prodige des plus fâcheux. Si l'on accordait quelque confiance au mélange hétérogène de traditions diverses et de prétendus extraits dont Jean de Lydie a composé son livre des *Prodiges*, on supposerait que les

Toscans interprétaient isolément le bruit du tonnerre (βροντή) et que l'interprétation se réglait sur des tables ou calendriers astrologiques contenant les positions du soleil ou de la lune. L'examen attentif des textes qui ont trait à la science fulgurale montre que les haruspices observaient et l'éclair (*fulgur-fulgetrum*) et le tonnerre (*tonitru*) et le coup de foudre (*fulmen*); il prouve aussi que, si l'art fulgural a, comme toutes les méthodes divinatoires, sa catégorie de prodiges, il fait porter d'ordinaire ses observations sur les phénomènes dont on peut dire, à cause de leur fréquence, qu'ils sont naturels. Derrière la nuée d'orage se cachait la divinité dont il s'agissait de reconnaître le nom et de pressentir l'intention à ces traits partis de sa main (*manubiæ*).

Le nom une fois connu, le caractère propre de chacun des dieux permettait d'établir aussitôt un certain nombre de conjectures probables. Aussi la constatation de l'identité était-elle le point capital à élucider, et probablement aussi, à en juger par la diversité des théories émises à ce sujet, le problème le plus difficile à résoudre. La science étrusque a dû, comme toutes les autres, retoucher au fur et à mesure les règles qui avaient besoin d'être mises d'accord avec les faits.

Les Romains, dit-on, n'admettaient d'abord qu'une seule foudre, celle de Jupiter : ils en distinguèrent ensuite deux : la foudre diurne (*dium fulgur*), émanée de Jupiter, et la foudre nocturne, lancée par le dieu (Jupiter) Summanus. Telle fut peut-être la plus ancienne doctrine étrusque. Mais les orages diurnes étant plus fréquents et la personnalité de Jupiter dominant celle de son homologue Summanus, les devins portèrent à trois le nombre des foudres lancées par Jupiter, de sorte que le total des *manubiæ*, diurnes et nocturnes, fut de quatre. Ce chiffre put être diversement interprété, certains savants, comme Varron, préférant répartir ces foudres entre quatre divinités. Les haruspices n'avaient pas attendu Varron pour étendre à des dieux autres que Jupiter et Summanus le privilège que la mythologie grecque et la tradition romaine réservaient avec un soin jaloux pour le maître de l'Olympe et du Capitole. Les déesses que les Romains, sui-

vant le rite toscan, avaient associées à Jupiter dans son temple du Capitole, Junon et Minerve, étaient inscrites « dans les livres étrusques » au nombre des divinités fulgurantes. Il convenait, à plus forte raison, d'armer ainsi le dieu de la guerre et celui du feu, correspondant au Mars et au Vulcain des Latins. Enfin, aux deux Jupiters célestes, celui du jour et celui de la nuit, furent opposées deux divinités souterraines, Saturne et Vedius ou le « méchant Jupiter, » dont les coups étaient particulièrement redoutés.

La science étrusque, à un certain degré de son développement, reconnut à neuf personnes divines le droit de manier l'arme étincelante. Ce nombre n'a pas dû être fixé au hasard : il représenterait assez bien la somme des points marqués sur la circonférence du temple céleste par les quatre diamètres formant les axes et les diagonales du temple carré inscrit au cercle, somme à laquelle on ajoute le point central, peut-être le siège du monarque céleste. D'autre part, Jupiter disposant à lui seul de trois foudres, on comptait, pour 9 personnes divines, 11 espèces de *manubiæ*. Ce chiffre était bien près du nombre 12, consacré par l'astrologie et introduit par la mythologie grecque dans le groupe des grands dieux. Il se trouva sans doute des théoriciens qui portèrent à 12 le nombre des foudres fatidiques.

Mais, le nombre 12 une fois admis, la puissance d'attraction exercée par la théologie gréco-orientale rendit inévitable une assimilation plus complète. Comme l'Olympe des Hellènes, le ciel étrusque devint une assemblée de douze dieux collègues ou « assesseurs » de Jupiter (*Dii consentes-complices*), que celui-ci devait consulter en certains cas, notamment avant de lancer sa seconde foudre, plus efficace que la première, comme il devait consulter, avant de frapper avec la troisième, le mystérieux conseil des dieux supérieurs (*Dii superiores-involuti*).

Que de questions sans réponse suggère cette doctrine ainsi jetée à travers les autres indications déjà si confuses de l'art fulgural ! Faut-il assimiler ces deux conseils divins, l'un supérieur, l'autre inférieur, aux conceptions analogues de la théologie chal-

déenne? Dans quel rapport se trouvait la liste des *Consentes* étrusques avec celle des *Consentes* romains qui paraît avoir reproduit le groupement traditionnel des dieux olympiens? Jupiter était-i compris lui-même dans le nombre de ses « assesseurs? » Ceux-ci étaient-ils identiques avec les dieux fulminants dont il vient d'être question? Si cela est, comme les dieux fulminants ne sont pas en nombre suffisant, que, de plus, deux d'entre eux, Summanus et Vedius, sont des divinités chthoniennes et doivent être probablement retranchés du groupe céleste, y avait-il donc des *Consentes* armés de la foudre et des *Consentes* désarmés?

Il est inutile d'entrer dans ce labyrinthe et de vouloir accommoder de force des théories qui n'ont peut-être jamais eu de lien commun. Le système des *Consentes* n'est pas sans rapport avec la science fulgurale, puisque Jupiter prend, dit-on, l'avis des assesseurs pour lancer une deuxième foudre : mais il est possible qu'il réponde à une toute autre conception. On se rendrait assez bien compte du rapport cherché en supposant les XII *Consentes* rangés autour du temple céleste et Jupiter au milieu d'eux, disposant seul de la foudre, mais la lançant de diverses maisons célestes avec l'assentiment préalable des divinités qui occupent ces demeures. Enfin, il suffirait d'ajouter aux XII *Consentes* les quatre divinités auxquelles le système varronien attribue la foudre pour retrouver le fameux temple à seize régions dont on a déjà discuté l'étrange structure.

De quelque façon qu'on établisse le compte des dieux fulminants, il est certain que les haruspices croyaient pouvoir distinguer les coups frappés par chacun d'eux. Ils tiraient parti, à cet effet, de plusieurs circonstances, et d'abord, de la *région* du temple où apparaissait l'éclair. Ainsi, au dire de certains, Jupiter était censé l'auteur des foudres parties des trois premières régions du temple. Ceux qui lui reconnaissaient le droit de tonner dans toutes les régions devaient pourtant tenir compte du caractère des divinités réparties sur le contour du temple céleste. L'*heure* était encore un indice significatif : nous avons vu que l'on ne distinguait pas autrement, dans le système dualiste, les

foudres de Jupiter et celles de Summanus. De peur d'erreur, on attribuait collectivement aux deux auteurs les éclairs qui apparaissaient dans la lueur indécise de l'aube ou du crépuscule (*provorsa fulgura*). Les systèmes qui admettaient quatre ou douze divinités tonnantes répartissaient entre elles les quatre saisons ou les douze mois de l'année. Nous savons que Minerve tonnait généralement aux environs de l'équinoxe du printemps, à l'époque des *Quinquatrus*, et Saturne, en hiver. On pouvait introduire de cette façon dans la science fulgurale une exactitude artificielle, qui se prêtait à toutes les subdivisions et répartitions compliquées en usage chez les astrologues. Enfin, la *couleur* de l'éclair en indiquait également l'origine. La foudre de Jupiter était d'un rouge étincelant, celle de Mars, d'un rouge sombre ; celle de Minerve paraît avoir été de couleur blanche, et celle de Saturne, de teinte livide.

Indépendamment de ces caractères intrinsèques, l'origine de la foudre se révélait souvent par ses effets mêmes. La science enseignait que la première foudre de Jupiter est inoffensive ; la seconde, explosive et brisante ; la troisième, incendiaire et destructive : celle de Mars brûla, en 95 avant notre ère, la ville de Volsinies. Les effets physiques de la foudre avaient été classifiés à ce point de vue avec un soin minutieux.

La classification étrusque, au dire de Sénèque, se rencontre en bien des points avec celles des philosophes. Aristote distinguait la foudre qui noircit les objets (ψολόεις), celle qui les perce (σκηπτός), et celle qui les fait éclater (ἀργής). Il mettait à part la foudre contournée (ἑλικίας) ou cyclone. Cette division se retrouve, avec quelques variantes, au fond de toutes les autres.

Voici celle que Sénèque emprunte au traité de Cécina sur l'art fulgural :

Les foudres se rangent d'abord en trois genres principaux, qui se trouvaient réunis dans la main de Jupiter : 1° celles qui percent les objets (*terebrare*) sans les briser ; 2° celles qui les brisent en éclats (*discutere*), parce qu'elles rebondissent sur leur substance sans la traverser en droite ligne ; 3° celles qui adhèrent en

quelque sorte aux objets et les brûlent (*urere*) plus ou moins complètement. Ce troisième genre se subdivise en espèces qui renferment à leur tour certaines variétés. Ainsi, parmi les foudres dites brûlantes, il en est qui brûlent réellement les corps touchés ; il en est qui se contentent de les noircir (*fuscare*). Celles qui brûlent peuvent ne laisser de leur passage qu'une trace superficielle, qui semble produite par un souffle (*afflare*), ou consumer sans flamme l'objet atteint (*comburere*) ou l'enflammer (*accendere*). De même, la foudre noircissante peut ne faire que détériorer les couleurs, ou elle peut les changer du tout au tout : elle est dite décolorante (*decolorare*) dans le premier cas, et colorante (*colorare*) dans le second.

Les physiciens et les haruspices ne se rencontraient qu'un instant sur le terrain de l'observation. Les uns y cherchaient les lois immuables de la nature, les autres, le caprice éternellement mobile des dieux. Interpréter le sens caché des foudres était le but que le devin ne devait jamais perdre de vue et vers lequel il faisait converger toutes ses observations préalables. Connaissant, par les divers indices énumérés plus haut, la divinité fulminante dont il fallait comprendre le langage, et le sens général du présage étant donné par le caractère même de cette divinité, l'haruspice complétait la série de ses remarques en notant la direction du coup à l'aller et au retour, car les anciens croyaient que le plus souvent la foudre rebondit ou ricoche sur les corps qu'elle frappe et va se perdre ailleurs. En règle générale, la foudre qui retournait à son point de départ était considérée comme favorable. La plus heureuse était par conséquent celle qui avait pour point de départ et d'arrivée la première région du temple, celle de Jupiter. Les coups dirigés de l'ouest vers le nord, c'est-à-dire de la région funeste en lutte contre la région heureuse, étaient les plus menaçants de tous. En développant cette théorie dans ses détails, les haruspices devaient aboutir à un système d'influences réciproques exercées suivant certaines lignes, assez semblable à celui des *aspects* astrologiques.

De ces caractères ou qualités intrinsèques de la foudre, l'harus-

pice rapprochait les circonstances extérieures qui devaient donner le sens précis et comme l'adresse de l'avis céleste.

A moins de convention contraire, les présages, soit demandés, soit fortuits, concernent l'observateur. La signification de la foudre dépend surtout de l'intention actuelle de l'observateur ou de ses actes passés. S'il médite un projet, il prend le présage pour un conseil qui le pousse à l'action ou l'engage à s'abstenir : c'est alors une foudre conseillère (*fulmen consiliarium*); s'il a déjà mis son projet à exécution, il y voit une marque d'approbation ou d'improbation : c'est une foudre d'autorité ou de garantie (*fulmen auctoritatis*); s'il ne songe à rien de particulier, c'est une foudre d'état (*fulmen status*), qui contient généralement une invitation à sortir de cet état de quiétude ; promesse ou menace, la foudre est un avis : elle est monitoire (*fulmen monitorium*).

Lorsqu'il s'agissait non plus d'un éclair ou tonnerre observé directement, mais d'un coup qui avait porté, le sens et l'adresse du présage dépendaient du caractère inhérent au lieu frappé. Les habitations et propriétés privées ne recevaient évidemment que des avertissements destinés à leurs propriétaires, et c'était affaire aux devins de provoquer, pour s'éclairer, les confidences de leurs clients. Les avis destinés à la société entière se traduisaient par des coups tombant sur des lieux publics.

Si le lieu visé était un de ces endroits où s'exerce la souveraineté, personnelle ou collective, tel qu'un palais ou le *comitium* romain, la foudre s'appelait royale (*regale*) et signifiait révolution avec établissement du despotisme comme conclusion de la crise. Si le coup atteignait la tente d'un général d'armée, le camp devait être pris et le chef tué. Lorsqu'il avait touché un temple ou une statue, on réglait l'explication sur la qualité des personnages à qui étaient dédiés ces monuments. Ainsi, le coup qui, en 207 avant J.-C., frappa le temple de Juno Regina sur l'Aventin, était un avertissement aux matrones romaines, clientes nées de Junon. Les foudres tombant sur les murs ou les portes d'une cité ont toujours un sens grave et le plus souvent fâcheux, car c'est la sécurité matérielle des citoyens qui est en jeu. Le pré-

sage est variable suivant que le coup a ou n'a pas occasionné de dégâts, qu'il a porté en dedans ou en dehors, et aussi suivant l'orientation du point touché.

De toutes ces circonstances rapprochées, l'haruspice tirait des inductions relatives d'abord au sens actuel du prodige, et ensuite à la durée de son efficacité.

Il devait se poser d'abord une question préalable, celle que nous avons déjà indiquée en passant. Était-ce bien un signe fatidique? On devine aisément que la divination toscane, après avoir, à l'origine, considéré tous les coups de foudre comme des prodiges, avait dû faire des concessions à l'expérience et à la philosophie naturaliste. Si les haruspices n'allèrent pas jusqu'à reconnaître que la foudre peut être le simple effet de forces physiques livrées à elles-mêmes, ils accordèrent au moins que certains coups de tonnerre sont frappés par les dieux sans autre intention que celle d'inspirer aux hommes un sentiment de terreur instinctive (*fulmen ostentatorium*). Ceux-là produisent immédiatement tout leur effet utile, et il n'y pas lieu de les interpréter.

La foudre réellement fatidique (*fulmen præsagum*) pouvait concerner l'avenir ou le passé. En ce qui regarde le passé, elle pouvait soit confirmer les avertissements précédents (*fulmen renovativum-attestatum*), soit les abroger (*fulmen peremptale*), ou encore demander qu'un vœu négligé fût accompli, qu'un acte entaché de nullité fût réitéré (*fulmen postulatorium-postulare*). En ce qui concerne l'avenir, elle pouvait indiquer un danger et les précautions à prendre pour le détourner (*fulmen monitorium*), répondre dans un sens favorable à une prière (*fulmen auxiliarium*) ou présager du malheur (*fulmen pestiferum*), en particulier l'exil ou la mort. Il ne faut pas oublier que le bonheur promis peut n'être que l'occasion d'un malheur consécutif (*fulmen fallax*) et le malheur redouté n'être qu'une crainte vaine.

Au point de vue de l'efficacité du prodige, il y avait à examiner si l'effet devait être nul (c'est-à-dire annulé), ajourné, temporaire ou durable. Si l'effet pouvait être complètement détourné, c'était une foudre obéissante aux prières (*fulmen deprecaneum*); s'il

pouvait être différé, c'était une foudre prorogative (*prorogativum*), et il restait à savoir quel était le plus long délai possible. Les haruspices paraissent avoir fixé à dix ans pour les particuliers, trente ans pour les États la durée maximum de cette prorogation. Les foudres dont l'effet a une durée limitée et précise sont dites finies (*finita*); les « prorogatives » rentraient dans cette catégorie quand elles arrivaient à leur période d'efficacité. Enfin, les foudres perpétuelles (*perpetua*) étaient de nature telle qu'elles étaient efficaces immédiatement et continuaient à l'être aussi longtemps que durait la personne ou la chose visée. Telle était, parmi les prodiges publics, la foudre apparaissant lors de la fondation d'une cité, et, parmi les prodiges privés, la foudre grondant aux moments solennels de la vie, à la naissance, à l'entrée d'une carrière, ou à l'ouverture de la succession patrimoniale (*fulmen familiare*).

C'est d'après ces principes généraux que les haruspices établissaient leur pronostic. Au cas où plusieurs foudres avaient été observées, il fallait les comparer, pour accorder la préférence à la plus forte ou à la dernière, suivant la théorie des *peremptalia*, qui exigeait aussi une enquête rétrospective des plus minutieuses. Les devins s'aidaient, au besoin, d'indices divers obtenus par d'autres méthodes divinatoires, mais ils ne devaient pas perdre de vue que la foudre est le plus grand de tous les présages et peut, à elle seule, démentir ou supprimer tous les autres signes de la volonté divine.

Bien que les textes mis en œuvre jusqu'ici ne nous inspirent pas une confiance illimitée, il y a chance pour qu'il nous soit parvenu de cette façon des débris authentiques des doctrines étrusques. Prétendre discuter de plus près chaque point de détail, dégager de tout alliage la tradition indigène, serait se condamner à un travail stérile. On peut être assuré que la science fulgurale, non seulement en se mettant sous forme d'extraits et de traités divers à la portée du public, mais aux mains des haruspices eux-mêmes, s'est altérée de diverses manières et accommodée aux idées courantes. Ainsi, il n'est pas difficile de constate

que l'interprétation des foudres s'est plus d'une fois ressentie de l'influence exercée sur les imaginations gréco-romaines par les mythes helléniques. Sans doute, la science fulgurale ne devait pas être l'art de varier les menaces; mais il est certain que, sans le souvenir de Ganymède, on eût pris plus au sérieux le coup de foudre qui effleura Q. Fabius. La foudre frappant des statues et surtout des tombeaux devait être en soi, ce semble, un présage effrayant : il y avait là l'indice d'une animosité divine que la mort même n'avait pas désarmée : nous trouvons pourtant le prodige interprété par les haruspices à la grecque, avec cet optimisme ingénieux qui est le privilège de la race hellénique. En Grèce, Zeus est seul à manier le tonnerre, et l'on peut se fier à sa bonté. Quand il foudroie le même jour à Locres et à Olympie les statues de l'athlète Euthymos, c'est pour déclarer qu'il lui tarde de voir honorer comme un héros l'invincible lutteur. C'est également en « grand témoignage » de sa satisfaction qu'il frappe les tombeaux de Lycurgue et d'Euripide, ce dernier jusqu'à trois fois. Les bons esprits en concluent que le feu du ciel a consumé ce qui restait encore de mortel et de périssable chez ces grands hommes et achevé leur apothéose.

Les haruspices furent obligés de tenir compte d'opinions qui, même au point de vue spécial où ils se plaçaient, avaient leur importance. Comme les Romains, comme tous les polythéistes fidèles au système des religions nationales, les haruspices pensaient que les dieux sont différents et ont avec les hommes des rapports différents suivant les pays. Ils devaient donc, dans l'exercice de leur art, ne pas négliger l'influence des habitudes locales. Il eût du reste, été imprudent d'agir d'autre sorte. Lorsque la statue d'Horatius Coclès fut foudroyée sur le forum et que les haruspices, appliquant leurs doctrines nationales, voulurent infliger à l'image du héros populaire une sorte de disgrâce, on cria à la trahison. « Ils furent déférés et dénoncés au peuple, et mis à mort après avoir confessé leur perfidie. On décida, conformément aux vrais principes, tels qu'on les vérifia ensuite, que la statue serait remontée dans un lieu découvert et placée à un

niveau plus élevé sur l'esplanade de Vulcain : et à partir de ce moment les affaires du peuple romain prirent un cours heureux et prospère. » La leçon profita aux haruspices qui désormais surent mieux accommoder la tradition aux exigences de leur clientèle. La foudre ayant brisé une colonne rostrale sur le Capitole en 172, ils trouvèrent le présage fort heureux, attendu que, si la colonne était romaine, les éperons, auxquels le coup était évidemment destiné, étaient des dépouilles ennemies. On peut même dire qu'en ce qui concerne les maisons, tombeaux, statues, l'interprétation grecque fut désormais la règle lorsqu'il n'y avait pas eu de dégâts. C'est ainsi qu'Antonin le Pieux est désigné pour l'empire par un coup de foudre qui tombe sur sa maison. Les haruspices allèrent jusqu'à déclarer de bon augure les accidents les plus sinistres. La foudre ayant mis en morceaux les statues élevées sur les cénotaphes de l'empereur Tacite et de son frère Florianus à Intéramne, ils affirmèrent que de cette famille sortirait un empereur romain assez puissant pour commander au monde entier, assez magnanime pour se dépouiller lui-même du pouvoir. Il est vrai que cet incomparable potentat ne devait venir qu'au bout de mille ans, et Vopiscus, qui goûte médiocrement cette variante des rêves millénaires, trouve en cette occurrence les haruspices aussi effrontés que prudents.

Enfin, la science fulgurale eut ses réformateurs. Par sa nature même, elle devait tomber sous la dépendance de l'astrologie, qui finit par se subordonner toutes les méthodes divinatoires. Authentiques ou non, les éphémérides diverses transcrites par Jean de Lydie, jointes aux singularités du temple céleste divisé au point de vue des observations météorologiques, prouvent surabondamment le fait. Nigidius Figulus, qui cherchait à éclaircir par des combinaisons aventureuses le fatras dont il avait surchargé sa mémoire, crut pouvoir simplifier l'art fulgural en l'associant à l'onirocritique. Son système consistait à considérer comme funestes tous les coups de foudre réels, même les plus inoffensifs, et comme gages d'une brillante destinée tous ceux que l'on recevait en songe.

Les stoïciens, en particulier Posidonius, s'étaient aussi occupés de ces questions. Attale, le maître de Sénèque, avait étudié d'assez près l'art toscan pour essayer d'en redresser la méthode défectueuse. Il avait dressé un tableau systématique des données à recueillir par l'observation. De même, au lieu d'errer dans le dédale d'exceptions et de distinctions sur lesquelles les devins fondaient leurs pronostics, il appliquait à ce chaos de règles empiriques une division familière aux stoïciens. « Parmi les foudres, il en est, enseignait-il, qui signifient quelque chose et dont le sens nous concerne; d'autres ou ne signifient rien ou ne signifient que des choses dont le sens ne nous est pas accessible. Parmi celles qui nous concernent, les unes sont heureuses et les autres funestes ; d'autres ne sont ni heureuses ni funestes. Les mauvaises sont de plusieurs sortes. Elles présagent ou des maux inévitables ou des maux évitables, ou encore des malheurs qui peuvent être soit amoindris, soit ajournés. Les foudres heureuses indiquent des biens ou durables ou passagers. Il en est aussi de mixtes qui contiennent une part de bien, une part de mal, en ce sens qu'elles tournent le mal en bien ou le bien en mal. Quant à celles qui ne sont ni funestes ni heureuses, elles nous annoncent quelque action dont nous n'avons ni à nous effrayer ni à nous réjouir, comme un voyage où nous n'avons aucun sujet de craindre ou d'espérer. »

Les haruspices tirèrent peut-être quelque parti des combinaisons proposées par les érudits qui étudiaient à leur intention les méthodes étrangères; quant à la dialectique stoïcienne, ils n'en avaient que faire, et peut-être jugèrent-ils qu'il n'était pas besoin d'un bien grand effort d'esprit pour trouver en toutes choses deux extrémités opposées et, juste au milieu, un point neutre. En tout cas, ils n'avaient pas à craindre l'intrusion des raisonneurs dans la partie la plus mystérieuse de leur art, dans les opérations qui avaient pour but d'agir sur la foudre, soit pour la rendre inoffensive quand elle est tombée, soit pour éloigner ou pour appeler ses coups.

On a vu que la théorie des foudres fatidiques, cherchant à satis-

faire l'instinct qui a créé la divination tout entière, c'est-à-dire le besoin de connaître l'avenir afin de le modifier dans un sens favorable, introduit dans la plupart de ses pronostics un élément variable, un certain nombre de possibilités sur lesquelles l'initiative humaine, par la prière, par des cérémonies appropriées aux divers cas, pouvait exercer une influence décisive. Les mesures de cette espèce, prises à la suite des observations faites par les devins, constituent la *procuration* des foudres et ne diffèrent pas sensiblement de la procuration des prodiges dont il sera question plus loin. Mais, à côté de la procuration proprement dite, il y a l'expiation, c'est-à-dire une sorte de purification matérielle qui devient obligatoire toutes les fois que la foudre frappe un objet terrestre et laisse des traces appréciables de son passage. Le rite de l'expiation des foudres n'appartient pas à la divination, en ce sens qu'il a été de bonne heure fixé par la coutume et qu'il est indépendant du sens fatidique des phénomènes observés, mais il est partie intégrante de l'art fulgural et il serait inopportun de l'en distraire.

Suivant les prescriptions que la liturgie étrusque tenait de la nymphe Begoë elle-même, tout lieu public ou privé, touché par le feu du ciel (*fulguritum*), devait être consacré, au sens juridique du mot, c'est-à-dire soustrait à tout usage profane. Dans les rites de cette consécration, l'opération capitale était l'enterrement de la foudre (*fulmen condere*). A cet effet, les haruspices, après avoir « ramassé » les feux célestes, c'est-à-dire recueilli les indices matériels de leur passage, enfouissaient en psalmodiant des prières lugubres soit les objets foudroyés, soit des pierres à feu, symboles de la foudre. Il est probable que le rituel spécifiait à quelle profondeur : du moins, on expliquerait aisément par un usage toscan l'opinion accréditée chez les anciens que la foudre ne pénétrait jamais à plus de cinq pieds dans le sol. La cérémonie, accompagnée du sacrifice d'une ou plusieurs brebis (*bidentes*), rendait inoffensive la foudre désormais ensevelie (*fulgur conditum*). On agissait, en somme, comme si le coup avait été destiné à un homme, et l'on s'efforçait de donner à la divinité en courroux

l'équivalent d'une vie humaine. En raison de ce sacrifice, on donnait aux lieux ainsi consacrés le nom de *bidentalia*. On les appelait aussi *putealia* ou puits, à cause de l'aspect que leur donnait la clôture circulaire dont on les entourait. Un *puteal* ressemblait, si l'on en juge par les monuments figurés, à un autel entouré d'une étroite enceinte, le tout à ciel ouvert, car il était défendu d'y placer un toit. L'autel est mentionné dans une inscription qui a été placée jadis sur un de ces tombeaux et qui relate l'origine de la foudre ainsi ensevelie.

Un *bidental* était inamovible et inviolable : on ne devait pas y poser le pied. On croyait que ceux qui foulaient ce sol consacré en perdaient la raison, sans doute par le fait des puissances invisibles qu'y avait amenées et fixées le choc mysterieux. Des auteurs amis de l'hyperbole ou instruits par des haruspices bien sévères prétendent qu'il était même défendu d'y jeter les yeux : il suffit, pour faire justice de cette allégation, de rappeler qu'il y avait sur le forum romain deux *putealia* et que le « puteal de Libon » était la Bourse de Rome. On ne voit pas trop comment le monde d'ailleurs peu scrupuleux qui s'y rassemblait aurait réussi à ne jamais regarder le monument en question.

Nous ne connaissons pas le détail des cérémonies compliquées de l'expiation, mais nous pouvons être assurés que les haruspices avaient prévu bien des cas exceptionnels et introduit dans le rituel des modifications correspondantes. Il y avait notamment une circonstance dont il fallait tenir compte, c'était le cas où un coup de foudre non encore expié était suivi d'un second coup frappé au même endroit (*fulmen obrutum*). Peut-être même avait-on affaire parfois à des foudres tombées sur un *puteal* déjà consacré et enclos (*fulmina atterranea*), avertissement singulier ou prodige qui soulevait bien des questions.

Si le coup de foudre avait tué un homme, la victime était enterrée sur le lieu même, avec l'assistance des haruspices, sans les cérémonies qui constituaient les « justes funérailles », et son tombeau était assimilé à un *bidental*.

Les arbres foudroyés (*arbores fulgoritæ*) passaient pour funes-

tes : on y apportait des gâteaux (*strues*) accompagnés d'une courte prière : « Je t'en prie, Jupiter, sois-moi bienveillant et propice. » Cette obligation incombait naturellement au propriétaire de l'arbre et pouvait ainsi tomber à la charge de l'État si l'arbre était propriété publique. Si l'arbre appartenait à un bois sacré, on l'arrachait et on le remplaçait à la suite d'expiations compliquées. Il était défendu d'offrir aux dieux du vin provenant de ceps foudroyés. Une superstition singulière, donnée par Varron comme étant d'origine toscane, voulait que les arbres greffés fussent foudroyés d'autant de rayons de feu qu'ils comptaient de greffes. L'expiation devait donc être réglée en conséquence. Certains végétaux, comme certains animaux, passaient pour avoir le privilège de n'être jamais frappés de la foudre.

Ces végétaux et ces animaux pouvaient aisément servir aux recettes employées dans la conjuration des foudres. C'est là une opération qui nous conduit en plein dans le domaine de la magie; nous en dirons cependant un mot, pour ne pas rejeter hors de cette étude les plus profonds secrets de la science fulgurale étrusque.

La conjuration avait deux objets bien différents auxquels répondaient deux méthodes distinctes : écarter (*exorare*) et attirer (*elicere*) la foudre.

La foudre dont on cherche à se garantir n'est pas l'instrument de la révélation : il ne s'agit pas ici de cette ressource enfantine à laquelle la divination clédonistique ou ominale avait si souvent recours, et qui consiste à prévenir les malheurs futurs en empêchant la production des signes fâcheux, mais bien des orages dont on redoute les effets désastreux. Le monde gréco-romain ne manquait pas de thaumaturges capables de gouverner à leur gré vents et tempêtes : les haruspices toscans comptaient parmi les plus habiles. On disait que Tarchon, le premier disciple de Tagès, avait préservé sa maison en l'entourant de ceps blancs et que, pour détourner des moissons les orages, Tagès avait attaché aux bornes du territoire toscan la tête écorchée d'un âne, amulette dont les Romains appréciaient aussi la vertu. Les haruspices ont dû employer, suivant les usages locaux, les végétaux

qui passaient pour être épargnés par la foudre; mais nous n'avons aucun renseignement sur leurs méthodes pratiques. Nous ignorons même s'ils se contentaient d'indiquer les prophylactiques appropriés ou s'ils avaient une cérémonie spéciale pour conjurer un orage en vue.

Bien plus solennel et plus merveilleux était l'art d'attirer la foudre, d'héberger, pour ainsi dire, Jupiter Elicius *(fulmen hospitale)*. Les haruspices en étaient particulièrement fiers et les Romains n'essayèrent pas de rivaliser sur ce terrain avec les Toscans, bien qu'ils eussent, eux aussi, une méthode révélée à Numa par Picus et Faunus et que le roi Tullus Hostilius se fût fait une réputation dans ce genre d'expériences.

Les doctes possédaient, pour opérer ce prodige, des prières spéciales et, au cas où les prières ne seraient pas écoutées, des formules d'une puissance telle qu'elles faisaient violence à Jupiter lui-même. Cette violence n'était pas, il est vrai, sans danger : car, si le dieu se montrait affable quand il était « invité » par une personne agréée, il était terrible pour ceux qui le dérangeaient malgré lui. Ce qui constituait la supériorité de l'art toscan, c'est qu'il allait jusqu'à disposer de la foudre ainsi descendue. On assurait que Porsenna avait emprunté la foudre pour tuer le monstre Volta au moment où celui-ci, après avoir ravagé le territoire de Volsinies, s'attaquait à la ville elle-même.

Des siècles plus tard, c'est-à-dire après cent fois plus d'essais qu'il n'en eût fallu pour dissiper une illusion moins intéressée, les haruspices se disaient encore tellement sûrs de leur méthode qu'ils prétendaient avoir défendu ainsi Nepete contre Alaric et qu'ils offrirent de défendre Rome de la même manière (408). Le pape Innocent les embarrassa fort en acceptant la proposition : mais ils se tirèrent d'affaire en déclarant que leur conjuration ne pouvait aboutir si la cité tout entière, le Sénat en tête, ne sacrifiait aux anciens dieux. Rome préféra entrer en pourparlers avec les Goths, et la science toscane put continuer encore à jouir d'un prestige qui n'avait jamais dû se heurter au démenti d'une expérience publique.

Les foudres n'étaient pas les seuls présages que la divination étrusque cherchât à encadrer dans les linéaments de ses temples. Entre la traînée lumineuse de l'éclair et le sillage tracé dans l'air par le vol des oiseaux, entre le bruit du tonnerre et le cri de ces messagers célestes, il n'y a qu'une différence en quelque sorte matérielle : ce sont des instruments analogues, qui peuvent être employés par les mêmes dieux et presque de la même façon.

On a mis en doute, en dépit de la vraisemblance et au mépris de textes formels, l'existence d'un art augural en Étrurie. Précisément parce que la divination par les oiseaux était d'un usage universel et que chaque peuple la pratiquait pour son compte, l'auguration toscane n'a guère servi qu'aux Toscans eux-mêmes. Rome, qui avait recours aux haruspices pour suppléer à l'insuffisance de sa divination officielle, tenait ses augures pour très compétents en ce qui concerne cette méthode, et la vitalité de l'art augural romain a à peu près complètement éliminé de l'histoire romaine les « auspices » étrusques. Comme nous ne connaissons guère l'Étrurie que par Rome, il en résulte que nous sommes fort mal renseignés sur cette branche de la divination toscane.

Il est donc inutile de faire des conjectures sur les rapports et ressemblances probables qui devaient rapprocher les rites étrusques des rites romains, ombriens, sabelliques, ou de ceux de la Grèce et de l'Asie. On peut seulement affirmer, tant la probabilité est ici voisine de la certitude, que l'art augural étrusque faisait aussi du temple quadripartite, tracé et orienté par le *lituus*, le cadre nécessaire de ses observations. Nous savons aussi que l'auguration toscane, plus complexe sans doute et plus raffinée que celle des Romains, portait sur un plus grand nombre d'oiseaux. L'aigle était observé de préférence, mais Pline trouvait dans les livres toscans quantité d'espèces disparues ou que personne ne connaissait. Le principe que « tout oiseau peut donner des présages » ne s'accorde guère avec la pratique des augures romains ; il conviendrait assez bien, au contraire, à l'art toscan, qui voyait partout des signes fatidiques et des prodiges. En répartissant les espèces

d'oiseaux entre les différentes divinités, localisées elles-mêmes dans les diverses régions du temple, les haruspices pouvaient appliquer à l'auguration les règles de la science fulgurale et introduire ainsi dans leur corps de doctrine une remarquable unité. Lorsqu'un aigle enlève le chapeau de Tarquin l'Ancien, sa femme Tanaquil déclare le prodige exceptionnellement favorable, « étant donné l'oiseau, la région du ciel d'où il venait et le dieu dont il était le messager. » Les règles qui étaient de mise dans l'interprétation des prodiges de cette sorte devaient trouver aussi leur application dans l'art augural.

Une peinture retrouvée dans une nécropole de Vulci a même conduit à une conjecture qui, si elle pouvait être vérifiée, indiquerait un perfectionnement tout spécial de l'auguration toscane. Elle représente un personnage couvert d'un riche manteau brodé et historié et portant une couronne de laurier sur la tête. Son regard semble interroger l'espace où va s'élancer un oiseau captif que tient encore sur son poing un enfant revêtu d'une sorte de prætexte. S'agit-il simplement d'un enfant, ou la présence de ce grave personnage, qui doit être un Lucumon, n'indique-t-elle pas que nous sommes en présence d'une expérience augurale, d'un lancer d'oiseaux utilisé pour la prise des auspices? Ce moyen, dont on retrouve l'équivalent dans l'expérimentation pratiquée à Rome avec les poulets sacrés et dans l'alectryonomancie des Grecs de la décadence [1], pouvait donner, aux mains des haruspices, des résultats extrêmement variés.

Enfin, comme les Grecs et les Romains, les haruspices toscans fondaient aussi des inductions sur les actes instinctifs des quadrupèdes. Il était écrit dans leurs livres que les chevaux peuvent aussi donner d'heureux présages, et nous voyons les haruspices de Julien consulter les *libri rituales* à propos d'un lion qui s'est montré au chef de l'armée.

Mais, si développée que pût être en Étrurie la divination par les actes instinctifs des animaux, elle s'absorbe dans le savoir encyclo-

[1]) *Hist. de la divination*, t. I, p. 144 sqq.

pédique qui faisait des haruspices les plus subtils interprètes et procurateurs de prodiges. En dehors de ce vaste répertoire de casuistique, nous ne voyons s'affirmer comme sciences spéciales que l'art fulgural dont nous venons de parler et l'extispicine ou inspection des entrailles que nous allons maintenant étudier.

A. Bouché-Leclercq.

BULLETIN CRITIQUE

DE

L'HISTOIRE GÉNÉRALE DES RELIGIONS

Nous avons la bonne fortune de nous trouver pour ce premier bulletin en présence de trois publications d'une grande valeur, l'édition française de l'*Esquisse d'une histoire de la religion*[1] de M. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'université de Leyde, les *Prolégomènes de l'histoire des religions*[2] de M. Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France, et la *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*[3] de M. O. Pfleiderer, professeur à l'université de Berlin. Elles traitent toutes trois avec une grande science et beaucoup de sûreté, quoique à des points de vue très différents, de questions intéressant l'histoire générale des religions, la première en condensant les résultats sous une forme systématique et précise, la seconde en exposant la méthode et les principes, la troisième groupant avec ordre les réponses données par les diverses religions aux principales questions soulevées par la recherche théologique.

M. Tiele commence par fixer l'objet de l'histoire de la religion. Cette histoire, dit-il « ne se contente pas de décrire les religions

[1]) *Manuel de l'histoire des religions*, esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes, traduit du hollandais par M. Vernes. Paris, E. Leroux, 1880, 1 vol. in-12 de XXIII-276 p.

[2]) Paris, Fischbacher, 1881, 1 vol. in-8, de III-319 p.

[3]) Berlin, G. Reimer, 1878, 1 vol. in-8, de XX-797 p.

particulières (*hiérographie*) ou de raconter leurs destinées et leurs modifications (*histoire des religions*); mais elle se donne pour tâche de montrer comment la religion, c'est-à-dire, d'une manière générale, le rapport entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit, s'est développée dans le cours des âges chez les différents peuples et familles de peuples, et par celles-ci au sein de l'humanité. » Cette définition est juste, bien qu'elle entraîne son auteur à des distinctions un peu subtiles que l'état actuel de cette branche d'études ne me semble pas comporter. Si le mot hiérographie, par exemple, est adopté par l'usage, ce qui serait commode, pour désigner les recherches d'histoire religieuse, je ne vois point l'avantage de le borner aux travaux où l'on s'occupe uniquement de « décrire les religions particulières, » et de l'opposer ainsi, en quelque mesure, à l'« histoire des religions » proprement dite. Il est sans doute bien des manières d'aborder ce vaste et admirable domaine de l'histoire des croyances et des cultes, la preuve en est tout d'abord dans les trois ouvrages que nous signalons à nos lecteurs; mais pourquoi les forcer d'entrer d'emblée dans des cadres dont la rigueur est plus apparente que réelle ?

« L'hypothèse du développement, dit encore M. Tiele, qui est le point de départ de l'histoire de la religion, laisse intacte la question de savoir si toutes les religions sont les rejetons d'une religion préhistorique unique, ou si les différentes familles de religions dérivent d'autant de religions n'ayant entre elles qu'une parenté idéale et s'étant formées indépendamment, ce qui n'est pas invraisemblable. Mais elle signifie que tous les changements et les réformes survenus dans les religions, lesquels, au point de vue de l'appréciation subjective, peuvent être considérés comme un recul ou un progrès, sont la conséquence d'une croissance naturelle et par là reçoivent leur meilleure explication. L'histoire de la religion met en lumière comment ce développement est déterminé par le caractère des peuples et des races, autant que par l'influence des circonstances où ceux-ci se trouvent placés et d'individualités spéciales, et par quelles lois fixes il est

dominé. Ainsi envisagée, elle est réellement une histoire et non une classification morphologique des religions, établie sur des règles arbitraires. » Il est difficile de condenser plus de choses en moins de mots. La question de l'unité religieuse primitive du genre humain est posée dans des termes excellents, les mêmes qui conviennent à la question de l'unité primitive du langage. Tout en constatant que la religion d'un peuple comme son langage est un des éléments de la vie organique et sociale et participe à ses transformations, nos connaissances ne nous permettent pas de remonter au point où la race humaine ne formait — si elle l'a jamais formé — qu'une famille unique.

En matière de religions, nous formons des groupements, nous établissons des filiations et des influences locales, régionales, ethniques, et nous nous en tenons là, parce qu'aller plus loin serait se lancer dans le domaine de la conjecture. C'est en partant de ces bases qu'on en finira, comme le dit excellemment M. Tiele, avec des classifications morphologiques, établies sur des règles arbitraires.

Ne saurait-on toutefois marquer la direction générale de l'idée religieuse sous la multiplicité des apparitions particulières ? M. Tiele le croit possible, et voici les assertions qu'il croit autorisées par l'étude des faits connus : « Différentes raisons rendent vraisemblable que, à la plus ancienne religion qui n'a laissé que de faibles traces, a succédé une période où dominait généralement l'animisme, actuellement encore représenté par ce qu'on appelle ordinairement religions des sauvages et que nous préférons nommer *religions-de-tribus* polydémonistes et magiques, lequel aboutit de bonne heure chez les nations civilisées, aux religions nationales polythéistes, reposant sur une doctrine traditionnelle. Plus tard seulement sortirent çà et là du polythéisme des religions nomistiques, ou communions religieuses fondées sur une loi ou écriture sainte, et dans lesquelles le polythéisme cède plus ou moins la place au panthéisme ou au monothéisme. Au sein de ces dernières, enfin, ont pris racine les religions universalistes ou humaines, qui partent de principes et de maximes. »

Aux religions nationales polythéistes appartiendraient la plupart des religions aryennes et sémitiques, ainsi que la religion de l'Égypte et plusieurs autres encore. Les religions nomistiques seraient le confucianisme, le taoïsme, le mosaïsme du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne et le judaïsme qui en est sorti, le brâhmanisme, le mazdéisme; les religions universelles : le bouddhisme, le christianisme et le mahométisme. Ainsi, en laissant de côté certains détails, nous aurions une ascension générale des sociétés humaines vers des conceptions à la fois monothéistes et universalistes succédant à des systèmes polythéistes et nationaux, entés eux-mêmes sur un animisme grossier analogue aux pratiques des peuples sauvages dont nous avons pu et pouvons encore observer les mœurs. La première partie de cette thèse, réduite à ses termes généraux, ne soulèvera pas, à l'heure présente, de grandes contestations; elle peut invoquer en effet en sa faveur des témoignages historiques irrécusables et nombreux. Il n'en est pas de même de l'autre partie, je veux dire de l'assertion par laquelle on fait précéder les polythéismes nationaux par une sorte d'*animisme* ou de fétichisme. Sur ce point les renseignements directs font défaut. Il se trouve incontestablement dans les anciens cultes nationaux de nombreux éléments animistes, comme il s'en trouve encore quelques-uns même dans nos religions monothéistes; nous pouvons sans doute en tirer la conclusion que ces anciens cultes ont été précédés par des usages purement animistes, mais ce n'est plus là qu'une conjecture, qu'une hypothèse, si vraisemblable qu'elle soit. Pourvu donc qu'il soit bien entendu que l'idée de l'*animisme primitif* n'est encore, à l'heure qu'il est, qu'une hypothèse, nous n'hésitons point à déclarer que nous considérons cette vue comme la plus soutenable de celles qui ont été émises relativement aux commencements religieux des sociétés humaines et nous tenons pour faits graves les motifs allégués à l'appui par M. Tiele. « La croyance, dit-il, que les religions des sauvages à nous connues ou actuellement existantes sont les restes de la religion qui a régné dans l'humanité avant l'essor de la première civilisation, et sont ainsi de nature à nous en donner la meilleure

idée s'appuie sur les raisons qui suivent : 1. D'après les plus récentes recherches, la civilisation générale n'était point encore parvenue à un degré supérieur à celui des peuplades sauvages actuellement existantes ; il n'est même point probable qu'elle se fût élevée aussi haut. Dans une civilisation pareille, il ne pouvait pas se rencontrer de croyances, d'idées ou d'usages religieux plus élevés que ceux que nous trouvons chez ces dernières. 2. Les religions civilisées dont l'histoire remonte le plus haut, telles que les religions des Égyptiens, des Akkads et Sumirs, des Chinois, se montrent bien plus encore que les conceptions plus récentes, sous l'influence des conceptions animistes. 3. La mythologie et la théologie des peuples civilisés peuvent se retrouver presque entièrement dans les traditions et les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai, mais sous une forme qui est plutôt non développée et originelle que dégénérée. 4. Enfin, les nombreuses traces du culte animiste des esprits que présentent les religions les plus élevées s'expliquent parfaitement par la survivance ou la renaissance d'idées anciennes. On ne doit toutefois point oublier que les religions polydémonistes actuelles ne nous donnent qu'une image imparfaite des religions préhistoriques, parce qu'elles ne sont pas restées complètement immobiles, mais se sont un peu écartées de la première forme et, par conséquent, ne l'ont point conservée intacte. »

La critique si pénétrante dirigée récemment par M. Max Müller contre la trilogie : fétichisme, polythéisme, monothéisme[1], que le système d'Auguste Comte a tant contribué à répandre, ne vaut pas, à notre sens, contre les propositions de M. Tiele exposées ci-dessus. Sans se plier à des classifications rigoureuses, l'évolution religieuse peut et doit être définie, comme s'étant accusée dans tel temps et chez tel peuple par un caractère animiste ici, là polythéiste, là encore monothéiste. Ces distinctions continueront

1) *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*, London, 1878. Cf. dans nos *Mélanges de critique religieuse* (Paris, Fischbacher, 1880) l'article intitulé : *La Marche de l'idée religieuse d'après Max Müller*.

d'avoir leur utilité et leur profit toutes les fois que ceux qui s'en serviront seront résolus de ne jamais sacrifier le jugement résultant de l'étude des faits considérés en eux-mêmes à une théorie faite d'avance.

Pour tracer l'esquisse la plus satisfaisante du développement religieux (en dehors des cultes universalistes), voilà, enfin, le classement adopté par M. Tiele. En premier lieu « nous nous efforçons, à l'aide des *religions-de-tribus* polydémonistes et magiques encore actuellement existantes, d'apprendre à connaître l'animisme, en tant que celui-ci doit avoir précédé les religions historiquement connues et leur sert de point de départ à toutes. Par l'exemple des peuples américains les plus développés (Mexicains et Péruviens) et des Finnois, nous pouvons voir jusqu'à quelle hauteur peut s'élever une religion animiste, même là où elle est abandonnée à elle-même, quand elle se développe dans des circonstances favorables. Cela nous servira de transition pour arriver à l'histoire proprement dite de la religion, que nous traiterons dans l'ordre ci-dessous. 1° La religion chez les Chinois ; 2° chez les Chamites, les Sémites proprement dits et les Sémites du nord ou Mésopotamiens ; il y sera en même temps traité de la religion akkadienne ou sumérienne qui domine toutes les religions nord-sémitiques ; 3° chez ceux des Aryens qui n'ont point été du tout ou qui n'ont été que très peu en contact avec les Sémites, Aryens anciens et Aryens orientaux ou Indo-Erâniens. Letto-Slaves et Germains ; 4° chez ceux des Aryens dont la religion nationale a été enrichie ou mélangée d'un certains nombre d'éléments nord-sémitiques ou chamitiques, à savoir les Grecs et les Romains. »

Je dois faire mes réserves sur ce classement des religions, où M. Tiele me semble avoir cédé aux influences qu'il écartait à bon droit, un peu plus haut, comme aboutissant à « une classification morphologique des religions, établie sur des règles arbitraires. » Si en effet on adopte le principe de classement naturel, ethnographique, qui me paraissait résulter des déclarations expresses de notre éminent collaborateur, de quel droit peut-on faire figurer comme premier chapitre de l'*Histoire de la religion*

les cultes des sauvages, des Américains et des Finnois dont la place est partout ailleurs? Il est excessif de dire : « Je n'ai aucun renseignement historique sur la première phase de l'évolution religieuse; je vais donc y suppléer en énumérant les croyances de divers peuples, de civilisation plus récente que ceux dont les cultes vont être étudiés par la suite, peuples empruntés eux-mêmes à des milieux ethniques absolument différents. » Le point de vue philosophique ou théologique vient ici visiblement envahir et refouler le point de vue historique. Que M. Tiele se soit préoccupé de retracer le développement de l'idée religieuse plutôt que le tableau successif des différentes religions, cela ne fait rien à l'affaire; dans l'un comme dans l'autre cas, du moment où il s'agit d'histoire, on n'est pas autorisé à intervertir les phases et les dates.

M. Tiele excuse cet accroc trop réel aux règles d'un plan strictement historique en disant que cet exposé préliminaire « servira de transition pour arriver à l'histoire proprement dite de la religion; » il n'a réussi qu'à accuser ce défaut de construction par l'obligation de grouper ses renseignements sous le nom commun d'animisme (la religion sous l'empire de l'animisme), qui réclamerait comme pendant le polythéisme etc., et ne cadre nullement avec les titres suivants, la religion chez les Chinois, chez les aryens etc. Il est également assez visible que c'est comme exemple d'animisme que la religion des Chinois prend le pas sur celle des Égyptiens, dont les documents nous reportent beaucoup plus haut.

Il aurait donc fallu faire plus résolument un choix entre les deux plans, philosophique et historique, dont l'auteur, malgré ses préférences visibles pour le second, n'a pas su sacrifier le premier. Quant aux autres rubriques, elles ne soulèvent pas les mêmes objections; je ne saurais toutefois point approuver l'usage du terme *chamite*, qui est à peu près tombé en désuétude et qui ne mérite, à aucun égard, d'être ressuscité.

M. Réville a proposé, à son tour, une classification des religions à laquelle nous nous arrêterons quelques instants, après avoir toutefois rappelé l'objet et les divisions principales de son livre.

Appelé à enseigner l'histoire des religions devant un public fort novice en ces matières, M. Réville a jugé essentiel de déblayer le terrain des préjugés, de toute nature, qui risquent de rendre une pareille étude à peu près infructueuse. Ces leçons, condensées quelque peu, ont formé un volume d'une lecture attrayante, qui constitue une excellente introduction au sujet. « Au début d'un cours, dit-il en fort bon termes, où les forces manqueront plus vite au professeur que les matières à traiter, j'ai voulu simplement réunir les données et les appréciations les plus nécessaires à ceux qui voudront le suivre avec quelque fruit. » L'ouvrage comporte deux parties dont voici les divisions : Ire partie. I, La religion ; II, définition de la religion ; III, la révélation primitive ; IV, la tradition primitive ; V, autres *a priori* de l'histoire religieuse ; VI, le développement religieux ; VII, classement des religions. — IIe partie : I, Le mythe ; II, le symbole et le rite ; III, le sacrifice ; IV, le sacerdoce ; V, le prophétisme ; VI, l'autorité religieuse ; VII, la théologie ; VIII, la philosophie ; IX, la morale, X, l'art ; XI, la civilisation ; XII, la science. — Laissant de côté mainte thèse digne d'intérêt ou qu'il y aurait profit à discuter, nous allons droit au chapitre VII de la première partie, intitulé *classement des religions*.

D'après le savant professeur du collège de France, les premières intuitions religieuses de l'homme ne présentaient qu'un caractère fugitif et flottant. « Peut-être des siècles nombreux se sont-ils écoulés avant qu'elles se soient fixées de manière à pouvoir faire l'objet d'une description. Il faut laisser aux sciences préhistoriques le soin de décider si, dans les débris que les races paléontologiques ont laissés en témoignage de leur existence sur la terre, on trouve quelques indices d'une croyance ou d'un culte quelconque. » Cette réserve chez un homme qui ne cache pas ses sympathies pour le sentiment religieux sous ses différentes formes, est doublement digne d'éloges.

Le fétichisme et l'animisme donnent lieu à des réflexions de beaucoup d'intérêt. « L'homme, dit M. Réville, n'adore que ce qu'il personnifie, c'est-à-dire que les êtres auxquels il attribue une

conscience et une volonté analogues aux siennes. De très bonne heure il est arrivé à distinguer, non dans le sens d'un spiritualisme abstrait dont il ne pouvait avoir aucune idée, mais de la manière la plus concrète, l'esprit et le corps dans tous les êtres personnels qu'il connaissait ou croyait connaître. La vue du cadavre lui suggérait le sentiment que ce qui faisait vouloir, parler, agir quelques heures auparavant, n'était plus là, mais ne pouvait être anéanti. Sa propre expérience, fondée sur le phénomène du rêve, le dirigeait dans le sens d'une conclusion analogue. Les peuples sauvages attachent au rêve une très grande importance. Le sauvage qui se transporte en rêve dans un pays distant et qui y rencontre des individus morts ou absents, croit fermement que son âme a été réellement voyager loin de son corps, qu'elle a vu des êtres réels; en un mot, le caractère subjectif du rêve lui échappe entièrement. De là cette double conséquence : l'âme peut se détacher du corps et vivre sans lui de sa vie propre et, bien que d'une nature beaucoup plus subtile et vaporeuse, puisqu'à l'état de veille on ne la voit pas aller et venir, elle en a la forme et l'apparence. A peu près partout le souffle fournit l'analogie la moins matérielle possible pour désigner la nature de cette âme invisible... Il en résulte pour l'homme livré aux illusions de l'ignorance que, non seulement son âme et son corps, mais aussi l'âme et le corps de tous les êtres naturels personnifiés par lui peuvent se détacher l'un de l'autre, et que, par exemple, l'esprit invisible, ou du fleuve, ou de l'arbre, ou de l'animal, ou du soleil, qu'il adore, peut quitter son enveloppe visible et parcourir l'espace en tous sens. Et comme les objets de l'adoration augmentent toujours en nombre, il n'est pas étonnant que bientôt la pratique religieuse prépondérante consiste dans le culte des esprits qui peuplent les airs. Les morts qui sont devenus des esprits viennent se joindre, surtout s'ils sont des ancêtres, à cette armée mystérieuse... » Ce culte constitue l'animisme (ou spiritisme) dont le fétichisme n'est qu'un cas particulier et la forme la plus grossière. Le fétichisme « se distingue de l'animisme par en ceci qu'il n'est pas question d'une séparation possible entre

l'âme ou l'esprit du fétiche et sa forme visible. Il s'en rapproche en ce qu'il n'a de pouvoir que parce qu'il est considéré comme la demeure d'un esprit. »

Toutefois M. Réville, et il n'est pas nécessaire de relever l'importance de cette remarque, admet une forme religieuse antérieure. « C'est une erreur, dit-il, de considérer le fétichisme et même l'animisme comme la religion primordiale. Ils supposent pour cela trop de réflexion. Ce sont évidemment des phénomènes secondaires, de même que, dans la chrétienté, le culte des saints, de la vierge Marie et du Sacré-Cœur. A voir le christianisme de certaines populations et si l'on ne connaissait pas son histoire, on pourrait croire aussi que le christianisme consiste dans ces adorations, qui ne sont en réalité que des applications ou des déviations (selon le point de vue où l'on se place) des principes de l'Évangile. Pour que la croyance aux esprits indépendants de la nature ait pu se former, il a fallu une certaine quantité d'observations et de réflexions sur la nature humaine elle-même, qui dénotent autre chose que la toute première naïveté. Pour croire que les esprits ou les fétiches influent sur le cours des choses et modifient leur enchaînement, il faut s'être ouvert au sentiment qu'il y a un cours des choses, qu'il existe un enchaînement naturel et qu'on peut l'interrompre en faisant intervenir une puissance placée au-dessus et d'une force plus grande. Tout cela ne saurait être primitif. Il doit y avoir eu d'abord un culte de la nature ou plutôt d'objets naturels personnifiés, de là est venu l'animisme qui, dans certaines races et surtout chez les nègres, s'est condensé en fétichisme. — Ce point de vue théorique, conclut M. Réville, est confirmé par le fait qu'on discerne de plus en plus clairement la base *naturiste* des croyances en vigueur chez les peuples les plus adonnés à l'animisme et au fétichisme. »

Nous devons nous borner pour le moment à ce simple énoncé d'une thèse aussi considérable ; nous ne saurions en entreprendre la critique au pied levé. Cependant avant de reproduire la classification proposée, il est nécessaire de faire place à quelques remarques utiles à son exacte intelligence. M. Réville reconnaît

hautement qu'il est « difficile d'opérer un classement logiquement correct et méthodique des religions, » et qu'il faut se contenter d'un à peu près. « Telle religion supérieure par son principe, le judaïsme par exemple, reste confinée dans la classe des religions étroitement nationales. Le mazdéisme qui est en réalité polythéiste, est en pratique plus près du judaïsme que de la religion grecque. Le bouddhisme, en fait, est un polythéisme, et pourtant il présente nombre de caractères communs avec le christianisme, étant comme lui religion de rédemption. Quel que soit le principe de classement adopté, on se voit réduit à rapprocher théoriquement ce qui en réalité est très distant ou représente d'autres principes très importants et réciproquement hostiles. Comment pourrait-on ranger dans la même catégorie historique le brahmanisme avec sa mythologie touffue et l'islamisme avec son monothéisme si rigoureux? Pourtant, ces deux religions sont légalistes. » Enfin, M. Réville estime qu' « il convient de maintenir la division fondamentale, parfois critiquée de nos jours, entre les religions *polythéistes* et les *monothéistes*, » et la raison principale qu'il donne de ce maintien est que les religions monothéistes forment « un groupe fortement distinct de tous les autres et dont l'étude doit être faite à part. »

Nous citerons maintenant le tableau d'ensemble dressé par M. Réville, que nous donnons comme le spécimen le plus complet, et à certains égards le plus satisfaisant d'un classement méthodique.

I

RELIGIONS POLYTHÉISTES.

1. *Religion primitive de la nature*, culte naïf d'objets naturels qu'on se représente comme animés, conscients, puissants et influant sur la destinée humaine.

2. *Religions animistes et fétichistes*, qui se développent sur la

base de la précédente, particulières aux peuples restés à l'état dit sauvage, nègres, autres populations africaines, Esquimaux, Finnois, Tartares, Indiens d'Amérique, Polynésiens, etc., toutefois avec des commencements de mythologie remarquables surtout chez les Finnois et les Polynésiens.

3. Les grandes *Mythologies nationales*, fondées sur la dramatisation de la nature, supposant entre les êtres divins des relations calquées sur celles de la vie humaine et rassemblant les croyances et les mythes primitifs en un vaste ensemble, religions de la Chine, de l'Égypte, de Ninive et de Babylone, de la Germanie, de la Gaule, de l'Italie, de la Grèce, etc., classe de religions dont la mythologie védique présente la forme la plus naïve, la mythologie grecque la forme la plus raffinée et, sans aucune contestation, la plus belle. Peut-être faut-il ranger dans la même classe l'ancienne mythologie du Japon, encore si mal connue; certainement il y faut rattacher les mythologies des peuples civilisés du Nouveau Monde, tels qu'ils furent découverts au Mexique et au Pérou.

4. Les religions *polythéistes-légalistes*, le brahmanisme, le mazdéisme et les deux religions philosophiques chinoises de Kong-fou-tzeu et de Lao-tzeu.

5. Le *bouddhisme*, religion de rédemption, universaliste ou international, opposé en principe au polythéisme, mais se fondant en pratique et irrémédiablement avec les polythéismes locaux.

II

RELIGIONS MONOTHÉISTES.

1. Le *judaïsme*, issu du mosaïsme, légaliste et national.
2. L'*islamisme*, légaliste et international.
3. Le *christianisme*, religion de rédemption, international.

Je rends hommage à l'effort réel, et partiellement heureux dont témoigne ce tableau; il présente d'ingénieux rapprochements, qui

seront d'autant plus appréciés que l'auteur a prévenu à l'avance de la difficulté d'arriver en cette matière à quelque chose de tout à fait rigoureux. On pourrait y proposer quelques modifications ou retouches, comme lui adresser des critiques de détail ; ce n'est point notre intention. Nous devons, en effet, déclarer en toute franchise que nous en contestons le principe même, et il suffira à notre objet de marquer le motif de ce grave dissentiment.

Nous avons plus haut reproché à M. Tiele d'avoir fait précéder d'une façade artificielle, postiche, réclamée par un besoin de symétrie philosophique l'*histoire* de l'évolution religieuse au sein des deux grands groupes pour lesquels nous en avons reconstitué les principaux traits, le groupe égypto-sémitique et le groupe aryen ; le même reproche s'adressera, mais avec une bien plus grave portée, au classement ici proposé. Ce ne sont plus en effet quelques concessions faites aux dépens du point de vue historique, c'est à certains égards la pleine négation de ce point de vue et le retour aux classifications fondées sur des caractères secondaires et, somme toute, extérieurs.

Pour qu'une classification soit reconnue bonne, il faut qu'elle parte de la considération des caractères essentiels aux objets qu'on se propose de grouper ; or, si une chose est évidente pour l'historien des religions, c'est que la religion constitue un élément important de l'organisme social des différents peuples et cesse d'être intelligible quand on veut l'isoler du milieu politique, intellectuel, littéraire, qui la voit fleurir et se développer. Le classement des religions doit donc s'appuyer sur le classement politique et ethnographique, sous peine de briser l'évolution naturelle. Faute de s'être convaincu de cette obligation, M. Réville a mis en pièces l'arbre généalogique, produit d'une croissance naturelle, au profit de cadres arbitraires. Donnons-en quelques exemples. De tous les grands développements religieux il n'en est point qui offre un caractère aussi tranché que celui de la religion aux Indes. Sous le védisme, comme sous le brahmanisme, sous le bouddhisme et sous les récentes tentatives de réforme monothéiste dont l'Hindoustan a été de notre temps et continue d'être le théâ-

tre, se trouve profondément marqué le caractère national. Or pour M. Réville, le védisme appartient aux mythologies nationales, (division I, § 3), le brahmanisme aux religions polythéistes-légalistes (division I, § 4), le bouddhisme occupe à lui seul une case, case étrange où nous nous trouvons en face de cette assertion singulière, que ce culte « opposé en principe au polythéisme, » se fonde « en pratique et irrémédiablement avec les polythéismes locaux » (division I, § 5). Voilà donc une religion, dont l'écrivain déclare expressément qu'elle est opposée « en principe » au polythéisme et qui cependant forme le couronnement des religions polythéistes ! Il est vrai que M. Réville n'osait pas la compter parmi les cultes monothéistes. Cette seule difficulté aurait dû l'avertir qu'il faisait fausse voie. J'ajoute que, s'il avait mentionné le monothéisme hindou contemporain, nous avions un quatrième morceau à détacher des autres. Prenons un autre exemple, le christianisme sorti historiquement du judaïsme, issu lui-même du polythéisme syrien ; son évolution n'est pas moins fâcheusement disloquée au profit d'une classification artificielle.

M. Réville a évidemment subi, plus qu'il n'était dans son dessein primitif, l'influence du point de vue philosophique, et chez lui l'historien des religions s'est momentanément effacé devant le philosophe, attentif aux types variés de la production religieuse et auquel personne ne contestera le droit de définir tel culte comme appartenant aux bégaiements de la religion, tel autre comme offrant l'image la plus claire du fétichisme ou de l'animisme ou d'une grande mythologie nationale, celui-ci comme foncièrement polythéiste, national, légaliste, celui-là comme monothéiste, pénétré de l'idée de rédemption, international. L'historien de la philosophie peut aussi à son gré relever les types, idéaliste, matérialiste, sceptique, dogmatique que lui présente l'histoire, mais il ne lui viendrait jamais à l'esprit de partir de ces divisions éminemment mobiles et changeantes pour dresser le tableau de l'évolution organique de la recherche philosophique depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. Nous maintenons donc que le

seul principe d'un classement satisfaisant des religions est le point de vue national. Le caractère « international, » universaliste de certaines d'entre elles ne les fait pas échapper à cette règle ; car il est clair que des religions telles que le bouddhisme, l'islamisme, le christianisme se sont toujours très sensiblement nuancées selon le caractère des populations qui les adoptaient. Le bouddhisme du Tibet ou de la Chine n'est pas celui de Ceylan, l'islamisme de la Perse, des Arabes nomades ou des Hindous, n'est pas celui de la Mecque ou de Constantinople, le christianisme n'échappe pas non plus à cette variété, si visible dans les diverses branches du protestantisme, reconnaissable au sein même de la branche catholique malgré le cachet de vigoureuse unité qui lui est propre.

La philosophie de la religion fondée sur l'histoire de M. Pfleiderer est plutôt une œuvre de philosophie que d'histoire, mais celle-ci y a encore une fort belle place. Après avoir retracé d'une façon très ample, très approfondie, l'histoire de la philosophie de la religion dans les temps modernes, l'éminent professeur berlinois a entrepris d'exposer sytématiquement les réponses faites par les principales religions aux principaux points de la recherche et de la foi religieuses. Il passe ainsi en revue la notion de la foi, la croyance en Dieu, la croyance aux anges et au diable, l'idée de la création, l'idée de l'origine et de la punition du mal, la foi à la révélation et au miracle, au salut et à la médiation, à l'éternité, etc. C'est là une entreprise très nouvelle et qui, malgré la prédominance, ici clairement avouée, du point de vue philosophique, est du plus heureux effet. L'unité profonde de la curiosité religieuse ressort avec éloquence de l'effort simultanément fait en plusieurs lieux, au sein de civilisations fort différentes, pour résoudre telle question comme celle de l'existence et de l'origine du mal. Prenez, par exemple, la table des matières du chapitre que M. Pfleiderer a consacré à cette question précisément et qu'il intitule Théodicée. Nous y lisons : Aperçu des théories sur l'origine du mal. Mythologie grecque, légende de Prométhée. Théorie de Platon relative à l'essence et l'origine du mal et à la

providence divine. Théodicée stoïcienne, point de vue métaphysique et téléologique. Point de vue hébreu : foi en la rémunération. L'origine du mal d'après les légendes persane et hébraïque de la chute. Le mal naturel (la chair). Les difficultés de la doctrine de la rémunération : le problème de Job. Les prophètes s'élèvent à une théodicée éthique et téléologique, etc... En se plaçant au point de vue traditionnel, on peut voir dans le remarquable ouvrage de M. Pfleiderer une tentative pour rajeunir l'histoire de la dogmatique juive et chrétienne par la comparaison avec la théologie des autres religions ; au point de vue historique, qui est le nôtre, on y trouvera le classement méthodique et raisonné des principales conclusions présentées par les différents cultes à leurs sectateurs.

Maurice VERNES.

ETUDE CRITIQUE

SUR LA DATE

DU MARTYRE DE S. POLYCARPE

En quelle année Polycarpe, évêque de l'Église de Smyrne, a-t-il subi le martyre ? Cette question qui semblait, il y a une vingtaine d'années, résolue d'un commun accord entre les savants, a suscité depuis lors une controverse assez vive pour qu'il soit intéressant d'y revenir. L'histoire de l'Eglise au second siècle de notre ère est trop pauvre en renseignements certains pour que l'on néglige les données, même les moins importantes, quand elles sont susceptibles d'une détermination quelque peu précise.

C'est M. W. H. Waddington qui a soulevé de nouveau la discussion par son *Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Ælius Aristide*, publié dans les *Mémoires de l'Institut de France* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXVI, 1re partie, p. 203-268). Au lieu de prendre comme point de départ de sa détermination les indications fournies par les historiens ecclésiastiques, quitte à les combiner ensuite autant que possible avec les éléments de la chronologie confuse que l'on retrouve dans les œuvres du rhéteur Aristide, M. Waddington a suivi la marche contraire. Il a déterminé d'une façon complètement indépendante les Fastes de la province d'Asie par des inscriptions et par les textes d'Aristide ; et après avoir fixé ainsi l'année où le proconsul qui condamna Polycarpe, exerça le pouvoir en Asie, il a établi la date du martyre du presbytre smyrnien par le fait même, sans tenir compte des affirmations contraires que nous trouvons dans Eusèbe et dans d'autres historiens ecclésiastiques. D'après les calculs du savant membre de l'Institut, Polycarpe serait donc mort onze à douze ans plus tôt qu'on ne l'admettait auparavant, en 155 au lieu de 166 ou 167.

Cette opinion a été adoptée en France par MM. Renan (*L'Antéchrist*, p. 207. — *Journal des Savants*. 1874, p. 44, n. et p. 48) et Aubé (*Histoire des persécutions*, p. 323). En Allemagne elle a été généralement bien accueillie, avec de légères modifications, par MM. Lipsius et Gebhardt (voyez : *Zeitschrift für*

Wissenschaftliche Theologie, 1874, p. 189. sqq.; et *Zeitschr. für die historische Theol.*, 1875. p. 355 sqq.) ; mais elle y a rencontré aussi de sérieux adversaires, surtout MM. Baumgart [1], Wieseler [2], et Keim [3].

Avant de se ranger à l'opinion de M. Waddington, il y a trois points à examiner, que nous nous proposons de traiter brièvement dans cet article : 1o Quelle autorité pouvons-nous attacher au document qui nous fait connaître le nom du proconsul dont Polycarpe mourut victime ? — 2o L'interprétation des données chronologiques fournies par Aristide le rhéteur est-elle au-dessus de toute incertitude ? — 3o Avons-nous le droit de négliger complètement les indications chronologiques ou autres, que nous rencontrons chez les historiens chrétiens et qui ne cadrent pas avec le résultat auquel on aboutit en se fondant sur les œuvres d'Aristide ?

I.

Force est bien à ceux qui recherchent la date exacte du martyre de Polycarpe de prendre au moins un point d'attache pour leurs calculs dans les documents d'origine chrétienne, puisque les autres ignorent jusqu'à l'existence de l'évêque de Smyrne. Le principal de ces documents est l'épître de l'église de Smyrne à l'église de Philomelium [4], dont le texte grec nous a été conservé et qui est reproduite presque entièrement par Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 15). Cette épître contient un récit détaillé des derniers moments de Polycarpe depuis le jour où, contraint par ses amis, il va chercher aux environs de Smyrne un refuge contre la persécution déjà déchaînée jusqu'à l'heure où le bourreau lui perce le flanc en plein cirque, parce que les flammes du bûcher, qui devaient le consumer « imitant la forme d'une voile, » se détournaient du martyr sans lui faire de mal. Ce seul détail prouve déjà que nous avons affaire ici à un récit légendaire. Cependant l'épître de l'Église de Smyrne mérite plus d'attention que la plupart des actes de martyrs, et on lui assigne généralement une origine antérieure. Eusèbe non seulement la connaît, mais lui attribue une réelle valeur, puisqu'il la cite textuellement presque toute entière. Elle est bien moins excentrique que la plupart des actes de martyrs du IVe siècle. Le fait qu'elle contient le récit d'événements miraculeux ne saurait suffire à la classer parmi les écrits apocryphes d'origine postérieure ; car dans l'église chrétienne du IIe siècle tout est miracle et rien n'est miracle ; la distinction n'existe pas, et le récit incontestablement très ancien des persécutions exercées à *Lugdunum* en 177 contient des détails non moins étranges que l'épître dont nous nous occupons.

1) H. Baumgart, *Ælius Aristides als Representant der sophistischen Rhetorik des II. Jahrhunderts der Kaiserzeit*, 1874.

2) K. Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Caesaren bis zum dritten Jahrhundert, etc.* Gütersloh, 1878 ; et dans les *Theol. Studien und Kritiken* de 1880 un article intitulé : *Das Todesjahr Polykarps*.

3) Th. Keim, *Aus dem Urchristenthum*, Zürich, 1878, V.

4) Voyez : *Patrum apostolicorum opera*, Ed. de MM. Gebhardt, Harnack et Zahn, Lipsiæ, 1876, 2e fascicule.

D'autre part, il serait également exagéré de la considérer avec plusieurs critiques distingués (par exemple M. Hilgenfeld) comme un témoignage immédiat du martyre de Polycarpe. La tendance marquée de l'auteur à modeler les détails de ce martyre sur la Passion du Christ, l'aisance avec laquelle il rapporte des conversations qui, d'après le récit lui-même, eurent lieu sans témoins, le souci que lui inspire le culte des martyrs, évidemment déjà répandu parmi ses contemporains, l'usage réitéré du terme « ecclesia catholica », et même l'emploi, unique il est vrai, de l'expression encore bien plus caractéristique « ecclesia catholica quæ est Smyrnæ » (ch. 16), trahissent évidemment une époque de composition postérieure à l'an 160. Faut-il faire descendre l'épître jusqu'à la seconde moitié du IIIe siècle, à l'époque des persécutions de Decius ou de Valérien ? Les critères qui nous empêchent de voir dans cet écrit un récit immédiat du martyre ne paraissent pas assez accentués pour autoriser une pareille hypothèse. Ils nous reportent plutôt vers une époque où la phase de l'évolution spirituelle qui se manifeste pleinement dans la seconde moitié du IIIe siècle, commence seulement à se développer, c'est-à-dire aux environs de l'an 200, au moment des persécutions moins cruelles de Septime-Sévère, au moment du premier épanouissement de l'Eglise catholique. La christologie peu avancée de l'épître confirme cette supposition, et la sollicitude avec laquelle l'auteur, tout en exaltant son évêque martyr, combat la recherche volontaire du martyre en la personne d'un Phrygien apostat, se rapporte bien à une époque où la lutte entre le montanisme et l'Eglise catholique naissante était déjà fortement engagée, et où l'Eglise n'était pas fâchée d'opposer aux nombreux martyrs montanistes un martyr aussi illustre que son évêque Polycarpe.

Mais, si l'épître proprement dite date probablement du commencement du IIIe siècle, il en est tout autrement de l'appendice par lequel elle se termine sous sa forme actuelle (ch. 21 et 22); et c'est justement dans ces dernières lignes que se trouvent les seules indications précises relatives à la date du martyre. Le corps même de l'épître nous apprend seulement que Polycarpe avait 86 ans au moment où il fut mis à mort (ch. 9); que plusieurs chrétiens, entre autres Germanicus et Quintus le Phrygien (ch. 3, 4), subirent le même sort que lui (ch. 19); que la persécution dura plusieurs jours (ch. 5), qu'elle coïncida avec des combats de bêtes féroces dans le cirque (ch. 12), et que le jour de l'exécution était un *grand sabbat* (ch. 8). L'appendice, au contraire de l'épître même, est très précis :

(Ch. 21) « Le bienheureux Polycarpe, dit-il, subit le martyre le second jour « du mois de Xanthique, sept jours avant les kalendes de mai [1], un jour de « grand sabbat, à 8 heures [2]; il a été arrêté par Hérode, Philippe de Tralles « étant grand prêtre, sous le proconsulat de Statius Quadratus, Jésus régnant

1) Le texte comporte ici de nombreuses variantes. La plus importante, autorisée par le manuscrit de Moscou et adoptée dans la nouvelle édition de M. Zahn, substitue les kalendes de *Mars* aux K. de *Mai*.

2) Le manuscrit de Moscou porte : 9 heures. M. Zahn coupe la phrase après les mots : Kal. de Mars, de manière à présenter le grand sabbat comme le jour de l'arrestation et non de l'exécution.

« au siècle des siècles ; à celui-ci soient gloire, honneur, majesté et puissance « éternelle de génération en génération. Amen. »

Les trois phrases suivantes constituent une interpolation évidente, sans aucun intérêt ; et le morceau se termine par des attestations de copistes qui établissent la filière régulière par laquelle l'écrit a été transmis à un certain Pionius. Gajus a copié l'épître d'après Irénée, disciple de Polycarpe ; « moi, Socrate de Corin« the, je l'ai transcrite d'après les exemplaires de Cajus..... et moi, Pionius, « j'ai à mon tour transcrit (le manuscrit) du précédent, après l'avoir cherché « conformément à une révélation que m'avait accordée le bienheureux Polycarpe, « comme je le montrerai dans ce qui va suivre, et après avoir reconstitué ce qui « était déjà presque usé par le temps. »

L'origine postérieure de cette notice saute aux yeux. Elle se compose de notes ajoutées indépendamment les unes des autres à l'épître principale qui se termine au ch. 20 par une longue doxologie et par les salutations du scribe Evariste. Non seulement les attestations des copistes (ch. 22) sont ajoutées après coup, — ce qui va de soi, — mais il en est de même du ch. 21 qui fournit les indications chronologiques. Une pareille détermination d'un événement n'est pas le fait de témoins oculaires ; elle trahit une époque où il était nécessaire de bien spécifier les dates, afin de ne pas se perdre dans le nombre des martyrs. L'opposition de la royauté éternelle de Jésus-Christ et de l'autorité temporaire du proconsul, dans la forme classique dont elle est revêtue, révèle également une époque plus tardive que le commencement du IIIe siècle, auquel nous avons fixé la composition de l'épître. De plus est-il admissible que les auteurs de l'épître, après avoir désigné huit fois le proconsul sans le nommer, quoiqu'ils aient indiqué les noms de personnages bien moins considérables (Hérode, Nicétas, Philippe, le grand prêtre), ajoutent à la fin de leur récit, dans un post-scriptum, le nom de ce même proconsul et la date du martyre d'après le calendrier macédonien et d'après le calendrier romain ? Ni Eusèbe ni Jérôme ne connaissent les indications de cet appendice, quoique tous deux mentionnent le martyre de Polycarpe dans leurs Chroniques. Eusèbe, qui copie presque toute l'épître dans son *Histoire ecclésiastique*, n'eût pas manqué d'insérer les renseignements chronologiques de la fin, s'il les avait trouvés dans le texte qui existait de son temps. Nous pouvons donc hardiment admettre que la rédaction de cette notice ajoutée à l'épître de Smyrne est postérieure au commencement du IVe siècle, c'est-à-dire d'au moins 150 ans postérieure à l'événement auquel elle se rapporte. Le silence de Jérôme et les prétentions du copiste Pionius à avoir pour ainsi dire découvert l'épître de Smyrne déjà oubliée, semblent même prouver que la notice ne remonte pas plus haut que la fin du IVe ou le commencement du Ve siècle, et qu'elle est simplement le résultat des recherches faites par Pionius lui-même. Ce Pionius, en effet, ne saurait être le Pionius mentionné par Eusèbe (*H. E.* IV. 15, et Chroniques) comme martyr sous Marc-Aurèle, ni davantage le personnage dont s'occupent les Actes dits de Pionius et qui serait mort dans la persécution de Decius, puisqu'il se présente comme le quatrième copiste de l'épître et déclare avoir trouvé le manuscrit de son prédécesseur dans un état de vétusté avancée. Irénée étant signalé comme le premier copiste, les 40 à 50 ans qui s'é-

coulent entre sa mort et la persécution de Decius ne constituent pas un laps de temps suffisant pour que la série des copistes présentée par notre Pionius ait pu se dérouler telle qu'il la présente. Celui-ci, d'après sa propre déclaration, ne considérait sa notice que comme le prélude d'un ouvrage plus étendu ; il annonce, en effet, qu'il démontrera plus loin ce qu'il affirme. M. Zahn suppose que les fragments d'une biographie de Polycarpe qui suivent l'épître dans un de nos manuscrits, pourraient bien être les restes de cet ouvrage plus étendu de Pionius. Si cette supposition est fondée, il serait facile d'établir d'après ces fragments que notre Pionius n'est pas antérieur à la fin du IVe siècle.

Toutefois ce n'est là qu'une hypothèse sur laquelle on ne saurait fonder des conclusions solides. Ce qui nous suffit pour juger de la valeur qu'il faut accorder à la notice en question, c'est d'avoir établi qu'elle est certainement postérieure au commencement du IVe siècle. Or, tous ceux qui ont étudié quelque peu les *Actes des Martyrs*, savent combien les indications chronologiques ajoutées ainsi en note, longtemps après l'événement, ont peu de consistance. En outre, dans le cas particulier dont il s'agit, ces indications sont embrouillées et même contradictoires. Quelles sont-elles, en effet?

Polycarpe serait mort le second jour du mois de Xanthique, un jour de grand sabbat, qui aurait coïncidé avec le 7e jour précédant les kalendes de mai (ou de mars), dans l'année où Statius Quadratus fut proconsul d'Asie. Les autres données sont insignifiantes. Remarquons d'abord que le seul de ces renseignements qui soit confirmé par l'épître proprement dite, est celui qui nous présente le jour du martyre comme un jour de *grand sabbat*, c'est-à-dire comme un samedi particulièrement solennel, parce qu'il coïncidait avec une fête religieuse qui, d'après toutes les analogies du récit avec l'histoire de la Passion du Christ, ne saurait être une autre fête que la Pâque. On a beaucoup discuté au sujet de ce *grand sabbat*, quoique la portée de cette dénomination soit suffisamment claire. Il s'agit évidemment d'un samedi ; sans quoi l'auteur ne se serait pas servi de l'expression *sabbat*. Il ne s'agit pas du samedi précédant le dimanche de Pâque, puisque l'épître a été composée en pays quartodéciman ; et l'exemple du IVe Évangile (XIX, 31) prouve que cette expression était usitée dans le langage hellénistique pour désigner un sabbat coïncidant avec la fête de Pâque.

Le second jour du mois de Xanthique, d'après le calendrier macédonien usité en Asie Mineure, correspond à notre 23 février, en admettant qu'il s'agit ici de mois solaires, ce qui ne saurait causer le moindre doute du moment que nous reconnaissons l'origine tardive de la notice d'où nous tirons cette indication. (Voyez : Ideler, *Handbuch der Chronologie*, p. 175.) Or le 23 février ne peut en aucune année avoir été un jour de Pâque, un grand sabbat.

La date exprimée selon le calendrier julien est dans la plupart des manuscrits : le 7 des kalendes de mai, c'est-à-dire le 25 avril, ce qui ne concorde pas avec le 2 du mois de Xanthique. Le seul manuscrit de Moscou (du XIIIe siècle) porte : le 7 des kalendes de *mars*, c'est-à-dire le 23 février, ce qui est aussi la date adoptée dans l'Église grecque pour honorer la mémoire de saint Poly-

carpe. L'Église romaine a adopté le 7 des kalendes de *février*, c'est-à-dire le 26 janvier. Enfin la *Chronique pascale*, dont l'un des nombreux *correcteurs* a manifestement connu la notice chronologique de l'épître de Smyrne, a encore une version différente, savoir : le 7 des kalendes d'avril, c'est-à-dire le 26 mars.

Dans cette confusion de dates deux indications cependant subsistent ; celle du grand sabbat qui est fournie à la fois par l'épître et par la notice chronologique, et celle du 23 février (2e jour du mois de Xanthique). Malheureusement elles ne concordent pas l'une avec l'autre, et aucune des deux n'est suffisamment autorisée pour faire repousser l'autre. Le grand sabbat, il est vrai, est appuyé par le double témoignage de l'épître et de la notice finale ; mais l'auteur de la notice l'a probablement emprunté à l'épître ; et qui pourrait affirmer que l'auteur de l'épître, désireux de faire ressortir les nombreuses analogies entre les derniers instants de Polycarpe et les détails de la Passion du Christ, n'a pas puisé son *grand sabbat* plutôt dans la fiction de ce parallélisme que dans la réalité historique? D'autre part, la désignation du 23 février n'est-elle pas tout simplement l'enregistrement de la date adoptée dans la tradition de l'Église d'Asie, et conservée jusqu'à nos jours par l'Église grecque pour célébrer la mémoire de Polycarpe? Et, s'il en est ainsi, quelle autorité faut-il attribuer à ces dates fixées par la tradition?

C'est dans cette même notice, adjonction tardive à un récit qui est lui-même de plusieurs années postérieur à l'événement raconté, c'est au milieu de ces indications d'apparence précise, mais en réalité vagues et contradictoires, que se trouve l'unique mention de Statius Quadratus comme proconsul d'Asie, ayant présidé au martyre de Polycarpe. Il nous semble que l'autorité de ce dernier renseignement est singulièrement affaiblie par la nature du document où nous le puisons.

II

M. Waddington a cherché à déterminer la place occupée par ce Statius Quadratus dans les Fastes d'Asie d'après les inscriptions et d'après les indications fournies par le rhéteur Aristide dans les *Discours sacrés*. Ces discours constituent une sorte de journal personnel, dans lequel Aristide, très préoccupé de lui-même, raconte les péripéties d'une longue suite d'infirmités qui affligèrent sa vie pendant 17 ans, en rattachant toutes sortes d'événements aux diverses années de cette maladie. Dans le IVe Discours (Ed. Dindorf, I, p. 521 et 522) Aristide mentionne l'excellent accueil qu'il reçut du proconsul Quadratus ; un peu plus loin (p. 523), après avoir traité un sujet incident, il revient à son récit, et en parlant du proconsul Sévère il dit : « *Severus, gouverneur d'Asie, exerça le pouvoir, je crois, un an avant notre ami.* » Cet ami, dit M. Waddington, c'est Quadratus dont il a été question en termes élogieux deux pages plus haut.

Si l'on parvient à spécifier l'année du proconsulat de Sévère, celle du proconsulat de Quadratus sera par conséquent déterminée par le fait même.

Or le même IVe Discours (p. 502-505) nous apprend que Sévère fut proconsul pendant la dixième année de la maladie d'Aristide. D'autre part, M. Waddington établit avec de solides preuves à l'appui (cf. son Mémoire, p. 208 à 213) que la seconde année de cette maladie coïncide avec le proconsulat de Julianus, et que celui-ci exerça le pouvoir en Asie du mois de mai 145 au mois de mai 146. Ainsi la dixième année de la maladie, correspondant au proconsulat de Sévère, va de mai 153 à mai 154; si Quadratus a réellement succédé à Sévère, il a donc été proconsul de mai 154 à mai 155, et Polycarpe, mis à mort en février sous le proconsulat de Quadratus, a subi le martyre en 155. Comme d'après les Fastes consulaires il y a eu à Rome un consul L. Statius Quadratus en l'an 142 et qu'un intervalle de 12 années entre le consulat et le proconsulat est entièrement conforme aux coutumes de l'époque, il y a une présomption de plus en faveur de la conclusion de M. Waddington. Ce Quadratus, en outre, est mentionné dans une inscription funéraire de Magnésie (*Corp. inscr. gr.* 3410), mais sans indication précise de l'époque de son proconsulat.

MM. Lipsius et Gebhardt, dans des études déjà citées, ont légèrement modifié la conclusion de M. Waddington. En s'appuyant sur le fait que les années proconsulaires ne coïncidaient exactement ni avec les années juliennes ni avec les années de la maladie d'Aristide, ils ont soutenu la possibilité de placer le proconsulat de Quadratus en 154, 155 ou 156, tout en donnant la préférence à l'an 156. Cette discussion, intéressante sans doute, ne nous importe pas ici.

Toute autre a été l'attaque de MM. Wieseler et Keim. Le premier surtout (Ouvr. cité) s'est efforcé de détruire de fond en comble les calculs de M. Waddington. Il a contesté d'abord qu'à la p. 523 du IVe Discours d'Aristide, l'ami, dont il est question comme successeur de Sévère, soit Quadratus; cet ami, d'après lui, serait un certain Rufin avec lequel Aristide entretenait de bonnes relations (voir les pages 510, 514, 526 et 532), et que M. Wieseler identifie avec un Rufin mentionné comme proconsul d'Asie en l'an 169-170 par une inscription éphésienne [1]. Quant à Quadratus, au lieu d'être le successeur, il aurait été un des précurseurs de Sévère. Aristide raconte, en effet, que pendant cinq ans et quelques mois il fut obligé de s'abstenir de bains; ce détail fait partie d'un récit qui se rapporte évidemment au proconsulat de Quadratus. Mais la question est de savoir si ces cinq ans et quelques mois doivent être comptés à partir du commencement de la maladie jusqu'au proconsulat de Quadratus ou depuis le proconsulat de Quadratus jusqu'à la fin de la maladie. La première interprétation, adoptée par M. Wieseler, fixe le proconsulat de Quadratus à la sixième année de la maladie d'Aristide, — avant celui de Sévère qui correspond à la dixième année, — tandis que l'interprétation de M. Waddington fait coïncider le proconsulat de Quadratus avec la onzième année de la maladie. Toutes deux peuvent se soutenir; mais nous pencherions plutôt vers la seconde, parce qu'elle

1) M. Wieseler, *Die Christenverfolgungen der Caesaren*, p. 35, 44, 73 et 78. Voyez aussi : Waddington, *Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain*. 1872, p. 734.

laisse subsister avant la prohibition des bains un laps de temps suffisant à l'éclosion des divers maux dont Aristide se plaint d'avoir souffert antérieurement.

M. Wieseler s'est également attaqué à l'autre pierre angulaire des calculs de M. Waddington : il a cherché à démontrer que ce Julianus, dont le proconsulat est fixé d'après des inscriptions positives à l'an 145-146, ne peut pas être le même Julianus mentionné par Aristide comme proconsul durant la seconde année de la maladie. Aristide, en effet, était allé en Égypte environ trois ans avant de tomber malade, alors qu'Avidius Héliodore était préfet d'Égypte, et nous savons par une inscription retrouvée dans ce pays (*Corp. inscr. gr.* 4679) qu'il y fut comblé d'honneurs. Si l'on retranche de l'an 145 (année proconsulaire de Julianus) les deux années de maladie déjà écoulées, plus les trois années qui s'écoulent entre le séjour d'Aristide en Égypte et le commencement de sa maladie, soit en tout cinq années, on obtient l'an 140 comme date probable du séjour en question. Une inscription nous apprend, d'autre part (*Corp. inscr. gr.* 4955), qu'Avidius Héliodore fut préfet d'Égypte en l'an 140. Or c'est là justement ce que M. Wieseler déclare impossible. On admet généralement qu'Aristide est né en l'an 129, en sorte qu'il est impossible qu'il ait été comblé d'honneurs à cause de ses talents de rhéteur en l'an 140, à l'âge de 11 ans. Même en reculant avec M. Waddington la date de sa naissance jusqu'à l'an 117, on peut difficilement admettre qu'à l'âge de 23 ou de 24 ans Aristide ait déjà été distingué en Égypte d'une façon si particulière. Le préfet Avidius Héliodore dont parle Aristide est donc, d'après M. Wieseler, un autre que celui qui exerça le pouvoir en Égypte en 140; et par conséquent l'an 145 ne peut pas encore être la seconde année de la maladie d'Aristide. M. Wieseler est obligé d'admettre l'existence d'un second Héliodore et d'un second Julianus, ayant comme leurs homonymes antérieurs occupé, l'un la préfecture d'Égypte, l'autre le proconsulat d'Asie.

Enfin, après avoir attaqué les bases du raisonnement de M. Waddington, M. Wieseler tâche de déterminer à son tour l'année proconsulaire de Quadratus. Il constate que pendant le mois de Lenæon, dont Aristide parle dans une longue description de sa maladie (p. 446 à 460, surtout p. 453) et qui fait certainement partie de l'année proconsulaire de Quadratus, le souverain (ὁ αὐτοκράτωρ) était en Asie, et que d'après la p. 424 l'empereur Antonin, l'aîné, conclut à la même époque la paix avec Vologèse, roi des Parthes. M. Waddington pense qu'il s'agit ici d'Antonin le Pieux qui vint, en effet, en Asie, mais qui, à notre connaissance, n'eut aucune paix à conclure avec les Parthes. M. Wieseler, au contraire, suppose qu'Aristide mentionne la paix qui mit un terme à la guerre bien connue de Lucius Verus contre les Parthes; mais il est obligé d'admettre que Marc-Aurèle vint lui-même en Asie à cette occasion, ce qui n'est confirmé par aucun document historique. Il rappelle en outre qu'à la page 456 Aristide distingue à Pergame deux empereurs dont l'un est encore tout jeune; il prétend que sous Antonin le Pieux il ne peut pas être question de deux empereurs; ses adversaires lui répondent qu'à la fin de la guerre contre les Parthes Lucius Verus avait près de quarante ans, en sorte qu'il ne pouvait plus être considéré comme un tout jeune homme.

M. Wieseler arrive ainsi, en se fondant sur la date bien connue de la paix avec les Parthes, à fixer le proconsulat de Quadratus à l'an 165-166; nous avons déjà vu qu'il place Rufin, l'ami et le successeur supposé de Sévère, en 169-170, par conséquent Sévère en 168-169, Pollion, le prédécesseur de Sévère, en 167-168, et enfin Glabrion en 166-167. Cette combinaison permet de s'expliquer la présence de Glabrion, qui ne serait autre que le consul de l'an 152, Acilius Glabrion, et dont M. Waddington ne justifie pas l'existence. Mais elle a l'inconvénient de présenter comme titulaires successifs du même proconsulat d'Asie, Sévère et Rufin, qui avaient été consuls simultanément, ce qui est tout à fait contraire aux coutumes de l'administration romaine. De plus, M. Wieseler ne peut pas retrouver dans les Fastes consulaires un Quadratus qui corresponde au proconsul d'Asie en 165-166.

Il reste enfin un dernier argument à considérer. Aristide ne mentionne la célèbre peste qui ravagea l'empire romain sous Marc-Aurèle qu'après la fin de sa longue maladie (p. 474 et suivantes, et p. 504). D'après l'interprétation de M. Wieseler la maladie d'Aristide ne dura que 13 ans et non 17 ans; commencée en 158 ou 159, elle aurait définitivement disparu en 171 ou 172. M. Waddington, au contraire, admet qu'elle dura 17 ans, et comme il en place le commencement en 144 il en fixe la fin vers l'an 161. Or la peste qui affligea les populations de l'empire fut propagée par les troupes de Lucius Verus à partir de l'an 165 ou mieux encore 166. M. Wieseler n'a pas de peine à prouver qu'elle sévit jusqu'en 172 et 173, mais il n'en reste pas moins étrange qu'Aristide, soucieux comme il l'était de sa santé, ne l'ait pas mentionnée auparavant. Il y a là une sérieuse présomption contre l'interprétation de M. Wieseler. D'autre part, Aristide, surtout dans le premier passage, place l'apparition de la peste peu après sa guérison ; s'il fut guéri dès 161, comme le veut M. Waddington, il ne s'écoula pas moins de 4 à 5 ans entre cette guérison et l'apparition de la peste.

Il résulte de ce rapide résumé de la controverse pendante entre les deux savants que M. Wieseler n'a pas réussi à renverser l'interprétation des renseignements chronologiques fournis par Aristide telle que M. Waddington l'a donnée, mais qu'il a cependant fait ressortir un certain nombre de difficultés dont elle ne triomphe pas. Même en laissant de côté ces difficultés il n'en reste pas moins que l'argumentation de M. Waddington repose en dernier ressort exclusivement sur l'hypothèse que l'ami d'Aristide, le successeur du proconsul Sévère, était Quadratus, et cette hypothèse, quoiqu'elle paraisse plus plausible que celle de M. Wieseler, ne s'élève cependant pas au-dessus de la simple probabilité. Aristide n'est même pas bien sûr que Sévère ait réellement été le prédécesseur de son ami, puisqu'il dit : « Sévère, gouverneur d'Asie, exerça le pouvoir, *je crois*, un an avant notre ami. » L'interprétation, déjà hypothétique elle-même, qui sert à déterminer cet ami, s'applique à un renseignement exprimé avec réserve par un auteur qui, en général, ne regarde pas de très près à l'exactitude scrupuleuse de ses affirmations.

III

On a reporté de dix ans en arrière la date du martyre de Polycarpe, parce que le proconsul qui est censé avoir présidé à son martyre, aurait occupé le pouvoir en Asie du mois de mai 154 au mois de mai 155. Or il se trouve que le nom du proconsul qui présida au martyre ne nous est transmis que par un seul document, d'une époque très tardive, dont les autres indications sont fort sujettes à caution, et que la détermination de la place que ce proconsul occupe dans les Fastes d'Asie, d'après les œuvres d'Aristide, repose sur une hypothèse s'appliquant elle-même à un texte peu précis.

Est-ce là un résultat assez solidement établi pour que l'on puisse rejeter sans autre forme de procès les témoignages que les historiens de l'ancienne église nous apportent en faveur d'une date moins reculée? Nous ne le pensons pas. Il y a, il est vrai, quelques divergences entre ces témoignages. Eusèbe (*Chroniques*) place le martyre de Polycarpe en 167 (7e année de Marc-Aurèle; année 2183 depuis Abraham); Jérôme (*Chroniques*) en 169, la *Chronique pascale* en 163 (Olymp. 235, 4); Suidas et le Syncelle n'indiquent pas de date précise, mais ils rapportent également le martyre au règne de Marc-Aurèle. C'est là, en effet, ce qui ressort de plus clair des témoignages de l'antiquité; ils sont unanimes à reconnaître que Polycarpe est mort sous le règne de Marc-Aurèle, et non pas du vivant d'Antonin le Pieux, comme le voudraient ceux qui font remonter son martyre aux années 155 ou 156.

Le plus important de tous ces témoignages est sans contredit celui d'Eusèbe. Certes il a pu se tromper sur ce point comme sur tant d'autres; il est fort possible qu'il ait pris une date pour une autre. Ce qui paraît, au contraire, beaucoup moins admissible, c'est qu'il ait, et dans son *Histoire ecclésiastique*, et dans sa *Chronique*, rapporté au règne de Marc-Aurèle ce qui aurait appartenu en réalité au règne d'Antonin le Pieux, et qu'il ait commis cette erreur, non pas sur quelque point accessoire, mais relativement au martyre de Polycarpe, le grand évêque d'Asie-Mineure au IIe siècle, alors qu'il avait entre les mains le récit du martyre, auquel il accordait une si grande importance qu'il le transcrivait presque tout entier dans son *Histoire ecclésiastique*. M. Waddington suppose qu'Eusèbe a été induit en erreur par la présence d'un certain Titus Numidius (ou Ummidius) Quadratus dans les Fastes consulaires de l'an 167; comme à l'époque de l'historien ecclésiastique le proconsulat d'Asie précédait le consulat, Eusèbe a pu confondre, dit-il, le Statius Quadratus qui fut proconsul d'Asie lors du martyre de Polycarpe, et le consul de l'an 167, T.-N. Quadratus. Cette explication n'est pas fondée; Eusèbe, en effet, comme nous l'avons vu, ne connaissait pas la notice chronologique par laquelle se termine aujourd'hui l'épître de Smyrne, et par conséquent il n'avait pas à chercher parmi les proconsuls ou consuls un Quadratus dont il n'était pas question dans ses sources. De plus Eusèbe place le martyre de Polycarpe en l'année même où T.-N. Quadratus est consul,

et où par conséquent il ne pouvait pas le prendre pour un proconsul. Enfin, puisqu'il faut admettre une erreur d'un côté ou de l'autre, pourquoi l'auteur inconnu et passablement postérieur de la notice chronologique où il est question de Quadratus ne se serait-il pas trompé aussi bien qu'Eusèbe? A en juger par la nature contradictoire des autres renseignements qu'il nous fournit, il ne semble pas avoir exercé une critique bien sagace sur ses documents. D'ailleurs on sait ce que valent en général ces indications précises de noms des consuls ou proconsuls, ajoutées, longtemps après les événements auxquels elles se rapportent, à la fin des *Actes des Martyrs*.

L'autorité du témoignage d'Eusèbe, corroboré par tous les historiens anciens de l'Église, nous paraît ainsi tout au moins contrebalancer celle de la notice chronologique annexée à l'épître de Smyrne et des interprétations auxquelles elle a donné naissance. Elle est en outre encore fortifiée par deux considérations d'ordre historique dont la seconde surtout est d'une importance capitale.

Le fait d'une persécution à Smyrne sous le règne de Marc-Aurèle dans les années 165, 166 ou 167, s'explique aisément : les ravages exercés par la peste ont terrifié la population, et, comme il arrive presque toujours, celle-ci cherche des boucs émissaires, des impies qui aient offensé les dieux et qui doivent par conséquent être condamnés pour apaiser le courroux divin. C'est ainsi que naissent toutes les persécutions en Asie ; c'est ainsi que les premières persécutions contre les chrétiens ont éclaté parmi le peuple et sont sorties du peuple ; ce n'est que plus tard qu'elles sont décrétées par les empereurs, lorsque le christianisme est devenu une puissance redoutable contre laquelle les chefs de l'État croient devoir entamer une lutte à mort. Sous Antonin le Pieux, au contraire, il y a bien, comme à toutes les époques, quelques scènes tumultueuses causées par l'antagonisme des superstitions païennes et des superstitions chrétiennes, mais l'histoire ne fait pas mention de persécutions sérieuses sous son règne, et témoigne plutôt des dispositions indulgentes de l'empereur à l'égard des chrétiens. Elle ne nous fournit même pas l'indication d'une catastrophe, à laquelle nous puissions rattacher une persécution à Smyrne. Or il faut bien tenir compte de ce fait que, dans le cas dont nous nous occupons, il ne s'agit pas exclusivement du martyre du seul Polycarpe. La condamnation d'une seule personne, comme par exemple celle d'Ignace d'Antioche, n'implique pas l'existence d'une véritable persécution suscitée par un mouvement populaire à la suite d'un malheur public. Tout autre est le cas dont il s'agit. Le récit le plus ancien que nous ayons de cet événement, l'épître de l'Église de Smyrne à celle de Philomelium, nous apprend que Polycarpe eut plusieurs compagnons de martyre ; elle nous transmet les noms de deux autres condamnés, dont l'un recule à la perspective du supplice (ch. 3 et 4); elle nous fait connaître que, si l'on tient compte des martyrs originaires de Philadelphie, Polycarpe fut la douzième victime de la persécution; dès les premiers paragraphes elle donne à entendre que les martyrs furent nombreux. Certes l'autorité de ce document n'est pas à l'abri de tout soupçon ; toutefois nous n'avons aucun droit de rejeter son témoignage sur ce point spécial, d'autant plus que l'auteur n'avait aucun intérêt à mentionner

que les martyrs furent nombreux ; il se borne à le rappeler, réservant toute son attention pour le martyr par excellence, pour Polycarpe. Une pareille persécution s'explique après l'irruption de la terrible peste des premières années de Marc-Aurèle ; sous Antonin elle ne se rattache à aucune cause connue.

La seconde considération, décisive à notre avis, à laquelle nous avons fait allusion, est fournie par l'histoire même de Polycarpe. S'il y a quelque point bien et dûment attesté dans la vie de l'évêque de Smyrne, c'est son séjour à Rome durant le pontificat d'Anicet. Irénée en rend témoignage dans son épître à Victor citée par Eusèbe (*Hist. eccl.* V. 24 ; cf. : Irénée, *adv. Hæret.* III. 3. 4) : la divergence d'opinions entre Anicet et Polycarpe relativement à la célébration de la Pâque et la tolérance dont ils firent preuve l'un à l'égard de l'autre sont le point de départ de la célèbre controverse des quartodécimans. Or, malgré les nombreuses incertitudes qui planent sur la chronologie des papes au second siècle de notre ère, il semble bien avéré qu'Anicet ne devint pas évêque de Rome avant l'an 155 [1]. Il est mort, en effet, en 167 ou en 166 ; tous les catalogues des papes, excepté le catalogue Liberianus, sont unanimes à lui assigner un pontificat de 11 ans ; par conséquent il monta sur le trône épiscopal en 156 ou en 155. Polycarpe, qui se rendit à Rome sous le pontificat de ce même Anicet, ne peut donc pas avoir été martyr à Smyrne aux environs de la Pâque de l'an 155. Il est vrai que l'on peut au besoin reculer l'avènement d'Anicet jusqu'à l'an 154, en se fondant exclusivement sur le catalogue qui lui assigne, contrairement à tous les autres, un pontificat de 12 ans, et en admettant exclusivement l'an 166 comme date de sa mort. Mais, même dans cette hypothèse peu fondée, il reste très peu probable que Polycarpe ait pu subir le martyre en 155. Il alla à Rome, en effet, pour s'entretenir avec Anicet au sujet des divergences entre les quartodécimans et leurs adversaires ; il devait donc avoir appris à Smyrne l'avènement d'Anicet, avoir pris les dispositions nécessaires pour un voyage aussi important que celui de Smyrne à Rome ; il resta un certain temps à Rome, puisqu'il y discuta avec les hérétiques ; il faut lui accorder le temps nécessaire pour le voyage d'aller et de retour, d'autant plus qu'à cette époque il était déjà âgé. En accumulant toutes les combinaisons les plus favorables on arrive à ce résultat, que Polycarpe aurait subi le martyre presque immédiatement après son retour de Rome, ce qui n'est pas impossible, mais ce qui, d'autre part, n'est confirmé par aucun témoignage quelconque. Et la base sur laquelle ce calcul repose est trop fragile pour pouvoir se passer de confirmation. Bien au contraire, les historiens ecclésiastiques s'accordent à reconnaître qu'il s'écoula un intervalle assez long entre le voyage de Polycarpe à Rome auprès d'Anicet et son martyre à Smyrne. Eusèbe estime cet intervalle à 13 ans, Jérôme à 12 ans.

D'autre part, l'hypothèse de MM. Lipsius et Gebhardt, d'après lesquels Polycarpe aurait subi le martyre en 156, peut au besoin échapper à l'objection précédente, mais elle se heurte aux mêmes difficultés et aux mêmes doutes que celle de M. Waddington sous tous les autres rapports, et de plus elle ne tient aucun compte du seul renseignement positif que l'épître de l'Église de Smyrne

1) Voyez à ce sujet la belle étude de M. R. A. Lipsius : *Chronologie der römischen Bischöfe*. Kiel, 1869, p. 169-192.

nous fournisse, savoir l'indication du « grand sabbat. » En 155, en effet, le jour de Pâque n'est pas tombé sur un samedi, et le 2 du mois de Xanthique, pour ceux qui accordent quelque confiance à la notice chronologique ajoutée à l'épître de Smyrne, ne correspond pas davantage à un sabbat, ce qui fait ressortir encore mieux les contradictions que cette notice renferme.

Jusqu'à plus ample informé, il nous paraît donc préférable, sinon de maintenir exactement la date assignée par Eusèbe au martyre de Polycarpe, du moins de placer ce martyre sous le règne de Marc-Aurèle, et non pas sous celui d'Antonin le Pieux, conformément aux indications des documents chrétiens les plus anciens et les plus autorisés, conformément aux analogies de l'histoire, sans tenir compte des renseignements douteux fournis par la notice ajoutée plus tard à l'épître de Smyrne, et qui ne sont susceptibles que d'une interprétation hypothétique. Quant à affirmer quelque chose de plus précis relativement à l'année même du martyre, ce serait se lancer sur un terrain moins solide. Il résulte toutefois des pages précédentes que l'année qui répondrait le mieux au signalement fourni par l'histoire est l'année 166, parce que le jour de Pâque, cette année-là, coïncide avec un samedi, et parce que l'éclosion d'un mouvement populaire contre les chrétiens correspondrait ainsi assez exactement au moment où la peste avait déjà exercé de grands ravages en Asie Mineure. Mais il faut reconnaître que cette détermination plus précise reste hypothétique elle-même.

JEAN RÉVILLE.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

---

1. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 8 avril.* MM. Léopold Hugo et Abel de Montferrier adressent à l'Académie le dessin d'un bas-relief funéraire grec, sans inscription, qui présente des analogies avec ceux dont M. Ravaisson a fait autrefois une étude particulière. Ce dessin est accompagné d'une notice explicative. — M. Le Blant continue la seconde lecture de son mémoire sur les Actes des Martyrs. — *Séance du 13 avril.* M. Léopold Hugo offre à l'Académie deux stèles funéraires grecques, ornées de bas-reliefs, dont il lui a envoyé antérieurement les dessins et la description. L'Académie décide que ces stèles seront offertes au Musée du Louvre. — M. Joseph Halévy lit un mémoire sur quelques étymologies sémitiques, dans lequel il présente des comparaisons entre l'hébreu et les langues congénères, y compris l'égyptien et l'assyrien. — *Séance du 22 avril.* M. Pavet de Courteille président, annonce qu'il a reçu des nouvelles de M. Clermont-Ganneau; vice-consul à Jaffa et correspondant de l'Académie, qui vient d'être longtemps et gravement malade. M. Clermont-Ganneau est maintenant en pleine convalescence. — M. Léon Renier communique des renseignements qu'il a reçus sur les recherches faites en Tunisie par M. Cagnat, chargé d'une mission archéologique dans la Régence. En un lieu nommé Henschir Gargour, à cinq heures de marche au nord-ouest de Kef, où il avait appris qu'il se trouvait des ruines antiques inexplorées, M. Cagnat a découvert et copié quatre inscriptions, dont l'une, que nous reproduisons, offre un texte unique en son genre jusqu'ici. Elle est ainsi conçue : *Divo Augusto sacrum. Conventus civium Romanorum et Numidarum qui Mascululæ habitant.* C'est, on le voit, un monument consacré à Auguste après sa déification, par la réunion des citoyens romains et des Numides qui habitaient la localité. — M. Le Blant continue la seconde lecture de son mémoire sur les Actes des Martyrs. — *Séance du 29 avril.* M. Le Blant termine la seconde lecture de son mémoire. — *Séance du 6 mai.* Notre collaborateur M. François Lenormant est élu membre ordinaire de l'Académie en remplacement de M. Paulin Paris. — *Séance du 20 mai.* M. Lenormant lit un mémoire intitulé *Sol Elagabalus,* que l'on a trouvé un peu plus haut dans le corps de la *Revue.*— *Séance du 27 mai.* M. de Rozière commence une communi-

cation sur un texte japonais qui lui a été récemment envoyé et dans lequel il croit avoir trouvé la preuve : 1° de l'existence au Japon, à une époque ancienne, d'un monothéisme primitif, corrompu depuis par l'introduction des doctrines chinoises ; 2° d'un ancien alphabet japonais antérieur à l'introduction de l'écriture chinoise dans les îles du Japon et d'origine indienne. — *Séance du 3 juin*. M. Pavet de Courteille annonce en termes émus la perte que l'Académie vient de faire dans la personne de son doyen, M. Littré.

II. Revue critique d'histoire et de littérature. 25 *avril*. A. Zinzow, Psyche und Eros, ein Milesisches Mærchen in der Darstellung und Auffassung des Apulejus beleuchtet und auf seinen Mythologischen Zusammenhang, Gehalt und Ursprung zurückgeführt, compte rendu par *P. Decharme*. « La fable de Psyché est un sujet d'études des plus délicats. Chez Apulée, elle a toutes les apparences d'un conte de fées, arrangé, développé et quelque peu gâté par un bel esprit. Sur les monuments figurés c'est une allégorie ; allégorie poétique d'abord, grave et religieuse ensuite. Tandis que le récit littéraire des *Métamorphoses* a un fond mythologique, la mythologie, au contraire, est à peu près absente des représentations artistiques. Comment expliquer ces différences ? Faut-il voir dans l'histoire de Psyché une fable d'origine populaire, qui, entre les mains des artistes, a perdu son caractère pour tourner au symbole ? Ou bien les représentations figurées sont-elles indépendantes de toute fable et doivent-elles simplement leur naissance à une équivoque, au double sens qu'a en grec le mot Ψυχή ? — L'écrivain latin n'a-t-il fait que mettre en œuvre un conte merveilleux, de provenance ancienne, ou bien ce récit a-t-il été inventé par lui de toutes pièces, et n'est-il, comme on l'a cru, qu'un badinage de lettré ? Jusqu'ici le problème n'a pas été résolu. On comprend qu'il ait tenté M. Zinzow. » La thèse que soutient M. Z. se réduit à trois points essentiels : 1° L'histoire de Psyché est un conte populaire ; 2° c'est un conte grec ; 3° c'est un conte milésien. En un sujet pareil, où « tout peut prêter à discussion et où nul ne saurait prétendre tenir la vérité, bornons-nous à dire, écrit M. D., que M. Z. a fait une œuvre sérieuse et intéressante, et que sa tentative pour expliquer la fable de Psyché par la mythologie grecque mérite de fixer l'attention. » Notre collaborateur termine son article par des considérations très fines et très sages, que nous reproduirons volontiers : « Aujourd'hui ceux qui étudient une mythologie particulière sont trop pressés d'aller chercher au loin des analogies séduisantes, dont le mirage les égare. Si l'on était sage, il semble que la comparaison des mythes, avant de s'étendre, dans tous les sens, jusqu'aux extrêmes limites d'un horizon nébuleux, devrait s'enfermer et s'exercer d'abord dans des bornes restreintes et précises. Rechercher si telle fable, qui se racontait à Thèbes, en Béotie, n'est point la même, avec certaines variantes et sous le nom d'autres personnages, que telle autre qui avait cours à Argos ou à Sparte, serait un travail modeste en apparence, mais des plus utiles. On pourrait ainsi établir, pour chaque peuple, pour chaque région, des classes, des séries comparées de mythes. De tels rapprochements n'expliqueraient pas tout. Dans bien des cas, il faudrait aller plus loin, remonter plus haut. Mais ce serait le premier degré, le plus sûr peut-être, de la science mythologique. — P. Gaxes,

La mort et le diable, histoire et philosophie des deux négations suprêmes, compte rendu par ‡ (cf. la *Revue*, tome II, 1880, p. 222). — 23 *mai*. A. Lachel. La Réforme au XVIe siècle, études et portraits, compte rendu par *Tamizey de Larroque*. — 20 *juin*. H. Hodgson, Miscellaneous Essays relating to India subjects. — R. N. Cust, *Linguistic and Oriental Essays*, compte rendu par *A. Barth*.

III. Journal asiatique. *février-mars*. Senart, Étude sur les inscriptions de Piyadasi (cinquième article). — K. Piehl, Une inscription de l'époque saïte. — J. Halévy, Essai sur les inscriptions du Safa (suite). — Chronique littéraire de l'Extrême-Orient par M. C. *Imbault-Huart*.

IV. Theologische Literaturzeitung. 9 *avril* 1881 : Nöldeke, Ueber d. Gottesnamen El. (Baudissin.) — Trechelles, The greek new Testament. London, Bagster. (Gregory.) — Simons, Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthæus benutzt? Bonn, Strauss. — Joel, Blicke in d. Religionsgeschichte zu Anfang d. IIen christlichen Jahrhunderts. I. Der Talmud u. d. griech. Sprache : a. Aristobul, d. sogen. Peripatetiker; b. die Gnosis. Breslau, Schottlander. — Frantz, das kathol. Directorium des Corpus Evangeliorum. Marburg, Elwert : (Koehler.) — 23 *avril* 1881 : Floigl, Die Chronologie der Bibel, des Manetho und Beros. Leipzig, Friedrich. (Hollenberg) : ouvrage à ne pas négliger, mais si l'auteur avait employé son érudition avec plus de critique et de réflexion, il aurait atteint de plus sûrs résultats. — Bissell, The Apocrypha of the Old Testament. New York, Scribner. — Roehricht u. Meisner, Deutsche Pilgerreisen im heiligen Lande. Berlin, Weidmann. (D. Furrer: très bon.) — Réville, La doctrine du Logos dans le IVe évangile et dans les œuvres de Philon. Fischbacher. (Harnack : contestable.) — Pohl, das Ichthys-Monument von Autun, erkl. Berlin, Kamlah, (Schultze : beaucoup de bonnes choses.) — Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer. Leipzig, Brockhaus. (Harnack : très important et très utile.) — Chosroæ Magni, episcopi monophysitici, Explicatio precum missæ, e lingua armeniaca in latinam versa per Vetter, Freiburg, Herder. — Huemer, Untersuch. ueber d. alt. lateinisch-christlichen Rhythmen. Wien, Hœlder; zur Geschichte d. mittellatein. Dichtung. Hugonis Ambianensis sive Ribotomensis opuscula. Wien, Hölder. (Bertheau.) — Siebeck, Geschichte d. Psychologie. I, 1; die Psychol. vor Aristoteles. Gotha, Perthes. (Heinze : très bon ouvrage, dont l'on ne peut que souhaiter la continuation.) — 7 *mai* 1881 : Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions. Fischbacher. (Baudissin : jugement sain et spirituel des résultats acquis par d'autres, mais que l'auteur met parfois en un jour nouveau; beaucoup de rectifications; livre que le « Referent » approuve presque entièrement.) — Abbott, Par Palimpsestorum Dubliniensium. Longmans. (Gregory : excellent travail.) — Zimmer, der Spruch v. Jonaszeichen. Hildburghausen, Gadow. — Wolf, Ein exeget. u. pract. Commentar zu den drei Briefen St. Johannis. Leipzig, Kœssling. — Overbeck, zur Geschichte des Kanons. Chemnitz, Schmeitzner. (Weiss.) — Deutsch, d. Synode v. Sens u. d. Verurteilung Abælards. Berlin, Weidmann. (Nitzsch : recherches exactes et sagaces.) — Cruel, Geschichte d. deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold, Meyer.

Mohr : travail solide, instructif, intéressant, indispensable.) — Baur, d. Weltanschauung d. Christenthums. Blaubeuren, Mangold. — 21 *mai* 1881 : Bastian, d. heilige Sage d. Polynesier. Leipzig, Brockhaus. (Baudissin : recueil de traditions qui vont bientôt disparaître ; devrait être réduit de la moitié, trop de comparaisons confuses avec les légendes des autres peuples.) — Smith, The Old Testament in the jewish church. Edinburgh, Black. (Wellhausen.) — — Spiess, d. Tempel zu Jerusalem wahrend d. letzten Jahrhunderts seines Bestandes nach Josephus. Berlin, Habel. (Schürer : très soigné.) — Vogel, d. Wunder Jesu als Gleichnisse. Lobau, Walde. — Biesenthal, d. Trostschreiben d. Apostels Paulus an d. Hebræer. Leipzig, Fernau. — Lipsius, d. edessen. Abgar-Säge kritisch untersucht. Braunschweig, Schwetschke. (Bonwetsch.) — Juliani librorum contra christianos quæ supersunt, p. p. Neumann, III. Lipsiæ, Teubner. (Fr. Overbeck.) — Smith a. Wace, A dictionary of christian biography, literature, sects a. doctrines, being a continuation of « The dictionary of the Bible. » A-Her. London, Murray. (Harnack : abondant et complet.) — Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517-1527. München, Ackermann. (Kawerau : bon.) — Moses Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik u. Apologetik, p. p. Brasch. Leipzig, Voss. (Gottschick). — N° 12, 4 *juin* 1881 : Neteler, Abriss d. alttestamentl. Literaturgeschichte. Münster, Theissing. (Giesebrecht.) — Wünsche, Bibliotheca rabbinica, IV-VIII. Leipzig, Schulze. (Strack.) — Schanz, Commentar über d. Evangelium d. heil. Marcus. Freiburg, Herder. — Montet, La légende d'Irénée et l'introd. du christ. à Lyon. Genève, Schuchardt. (Harnack : quelques points remarquables.) — Gelzer, S. Jul. Africanus. u. d. byzantin. Chronographie I. Die Chronogr. d. J. Africanus. Leipzig, Teubner. (Très long art. de Harnack ; ouvrage très soigné.) — Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, sein Leben u. seine Schriften. Leipzig, Fernau. (Overbeck : quelques critiques à faire.) — Brieger, Constantin d. Grosse als Religionspolitiker. Gotha, Perthes. (Bonwetsch.) — Usener, Legenden d. heiligen Pelagia. Bonn, Marcus. (Bonwetsch) — Lambros. Die Bibliotheken d. Kloster d. Athos, übers. v. Boltz. Bonn, Nolte.

V. Articles signalés dans différentes publications périodiques.

O. Frankfurter, Buddhist chronology, Letter. (The Academy, 19 march.)

B. Stade, Lea und Rahel. (Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft. 1881, I.)

Appel und Rothschild, Das Goldene Kalb. (Jüd. Literaturblatt.)

E. Meyer, Kritik der Berichte über die Eroberung Palæstinas, Num. XX, 14-Jud. II, 5. (Zeitschrift f. d. Alttest. Wissenschaft, 1881, I.)

J. Hollenberg, Zur Textkritik der Buches Josua und der Buches der Richter. (Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft, 1881, I.)

B. Stade, Deuterozacharja, eine Kritische studie. (Zeitschrift f. d. Alttest. Wissenschaft, 1881, I.)

R. Lanciani, Notes from Rome. Semo sancus Dius fidius. (The Athenæum, 2 april.)

O. Zöckler, Religiœse Sinnbilder aus vorchristlicher und christlicher Zeit. II Das Kreuz als symbol der Erlosung. (Beweis der Glaubens, april.)

Bergmann, Die christliche Geduld nach Tertullians Monologe *de patientia*. Beweis des Glaubens, april).

A. *Wabnitz*, La croyance à la résurrection des corps en Palestine. (Revue théologique, mars-avril.)

H. Lutteroth, De l'édit de Claude pour l'expulsion des Juifs de Rome. (Revue théologique, mars-avril.)

J. Darmesteter, Les cosmogonies aryennes. (Revue philosophique, mars 1881.)

CHRONIQUE

France. — La cause des études d'histoire religieuse vient de perdre dans la personne de M. Littré un de ses patrons les plus éminents et les plus résolus. Sans être appelé par ses travaux d'histoire médicale ou de philologie française à prendre part personnellement à de telles recherches dont il proclamait volontiers l'importance, M. Littré n'en a pas moins apporté d'utiles contributions à la cause dont cette *Revue* est l'organe. En 1837 il avait publié la traduction de la *Vie de Jésus* de Strauss, la première grande tentative scientifique faite en notre siècle pour ramener à ses éléments naturels l'action du fondateur du christianisme. Dans ces dernières années, M. Littré suivait avec une attention très particulière les progrès de l'histoire religieuse sur ses différents domaines. Ayant lu dans la traduction anglaise la magistrale *Histoire de la religion d'Israël* de M. Kuenen de Leyde, il en donna aussitôt une analyse dans la *Philosophie positive* et se proposa d'en provoquer la traduction dans notre langue. Il avait remarqué, d'après des articles publiés dans la *Revue politique et littéraire*, que je suivais les travaux de critique religieuse publiés en Hollande et, par l'intermédiaire du directeur de ce recueil, il me fit proposer d'entreprendre la dite traduction, en faveur de laquelle il s'était résolu d'engager sa propre responsabilité pécuniaire. Je dus décliner une offre aussi flatteuse, parce qu'il était à ma connaissance qu'un de mes amis, M. Carrière, de l'École des hautes études, avait déjà en portefeuille une traduction de l'ouvrage de M. Kuenen, pour laquelle il a trouvé un éditeur, mais qui tarde à paraître. Peu après, M. Littré donna sa complète approbation à la proposition que nous fîmes d'introduire dans l'enseignement supérieur les principaux résultats de la critique religieuse. Il ne se borna pas à cette approbation : il retraça en quelques pages très fortes l'état actuel de ces recherches, et il le fit en homme habitué à discerner les sources et à peser les autorités. (*Philosophie positive*. Mai-juin 1879, cf. *Revue de l'Histoire des religions, III*, p. 3-4 et 10.)

— Nous extrayons de la *Chronique littéraire de l'Extrême Orient* de M. C. Imbault-Huart, insérée au nº 2 du *Journal Asiatique*, les lignes suivantes :

« Sur la philosophie chinoise, le confucianisme et le taoisme, il a paru récemment plusieurs ouvrages qui méritent à divers titres d'être signalés. — D'abord un opuscule de M. Chaloner-Alabaster, consul d'Angleterre à 'Hann K'cou, sur les livres de Confucius et de son école (*Occasional papers on Chinese philosophy*, n° *VI, The Chinese Bible*). Il est écrit avec originalité; les réflexions de l'auteur sont fort justes. M. Alabaster dit avec raison que les dernières traductions des Ou tçing et des Sseu chou, celles de Legge et du P. Zottoli, encore que les meilleures de toutes, ne sauraient être considérées comme le dernier mot de la science. On fera sans doute mieux un jour. Il propose, en outre, d'appeler les *tçing chou* (*i. e.* les Ou tçing et les Sseu chou) la Bible de la Chine et il dit : « The parallel nature of the Chinese scriptures might be facily represented by rendering the *King* as the Chinese Old, and the *shoo*, as the Chinese New Testament in the sense in which we commonly use the word; in fact to the Chinese, they exactly answer thereto. » M. Alabaster fait ensuite remarquer justement que le nom de *Livres classiques* donné par nous à ces ouvrages pourrait faire supposer à tort qu'ils ne sont que de simples classiques comme les œuvres de Platon et d'Aristote chez les Grecs, alors qu'en réalité, ce sont de véritables *livres sacrés* dans toute l'acception du mot, comme chez nous l'Ancien et le Nouveau Testament. L'opuscule de M. Alabaster mérite non seulement d'être l avec attention, mais encore d'être étudié. — M. Robert K. Douglas, du British Museum et professeur de chinois au King's College de Londres, vient de publier un petit volume instructif sur le confucianisme et le taoisme, la vie, les écrits, la morale de Confucius et de Mincius, de Lao tseu et de ses disciples Li tseu et Tchouang tseu, enfin sur le taoïsme moderne et ses divinités (Non-christian religious systems. *Confucianisme and Taoism, with a map*, published under the direction of the Committee of general literature and education appointed by the Society for promoting Christian Knowledge. London, 1879; vol. in 12. 287 p.) — Citons enfin un volume de M. T. Watters, consul d'Angleterre à Vou 'hou, sur Confucius et ses disciples (vies, œuvres, honneurs rendus après leur mort; — *A guide of the Tablets in a temple of Confucius;* Changhai, 1879), et une *Introduction to the science of Chinese religion* (*a critic of Max Muller and others authors*, by Rev. Ernst Faber, missionary in Canton, Hongkong, 1880). »

— Nous avons reçu trois œuvres importantes, que nous nous bornons à annoncer aujourd'hui et sur lesquelles nous reviendrons prochainement dans nos bulletins du Judaïsme et du Christianisme : *l'Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, par L. Wogue, professeur au séminaire israélite de Paris, *l'Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe*, par Charles Bruston, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban, et *l'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, par A. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris (deuxième édition, revue et augmentée). Dans notre prochain bulletin du Judaïsme nous parlerons également de la vive et brillante esquisse que notre collaborateur M. James Darmesteter vient de publier sous le titre de *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*.

— En attendant que notre collaborateur M. Decharme revienne sur les travaux de M. Hild, annoncés dans notre précédente chronique, nous en donnons ci-dessous la table des matières. *Aristophanes impietatis reus* (in-8, VIII-131 pages. Vesontione, e typis J. Jacquin, 1880) comprend les divisions suivantes : *Introductio.* § 1. Cur Aristophanis religionem serio subjicere judicio liceat. § 2. De religiosa Atheniensium indole et de veteris comœdiæ conditione. *Caput primum.* Argumenta impietatis ex Aristophanis comœdiis collecta. Epimetrum de mysteriis. *Caput secundum.* Quibus rationibus Aristophanis impietas excusata fuerit. Pietas ejus qualis sit. *Caput tertium.* Aristophanis in divinis philosophorum fautor. *Conclusio.* — *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs* (in-8, XII-337 pages. Paris, Hachette, 1881). *Avant-propos.* *Chapitre* Iᵉʳ. Origine et signification du mot *démon.* *Chapitre II.* Les démons chez Homère. *Chapitre III.* Les démons chez Hésiode. *Chapitre IV.* Les démons dans les mystères dionysiaques et éleusiniens. *Chapitre V.* Les démons dans la tragédie. Alastor, les Erynnies, les Évocations. *Chapitre VI.* Les démons dans la philosophie avant Socrate. *Chapitre VII.* Le démon de Socrate. La démonologie platonicienne. *Chapitre VIII.* Le démon mauvais. Décadence et chute des démons. *Conclusion.*

— Dans le *Congrès des Sociétés savantes* réuni à la Sorbonne du 20 au 23 avril dernier, on a beaucoup remarqué la communication de M. Combes sur l'*Entrevue de Bayonne et la préméditation de la Saint-Barthélemy*. M. Combes a trouvé aux archives de Simancas des documents qui constatent que, dès 1565, Catherine de Médicis avait formé le projet de massacrer les protestants. Bien que la politique ultérieure de Catherine ne semble pas avoir été toujours compatible avec un plan arrêté de cette nature, il faut reconnaître que cette découverte fournit un puissant argument aux partisans de la préméditation.

— M. Senart met sous presse une seconde édition remaniée de son important *Essai sur la légende du Buddha.*

— Le second numéro du nouveau *Bulletin de l'Athénée oriental* (Maisonneuve) contient, entre autres travaux, un article de M. de Harlez sur « le calendrier persan et le pays originaire de Zoroastre ; » un travail de M. Selikowitsch, élève de l'École des hautes études, sur le *Schéol* des Hébreux comparé avec le *Sert* des Égyptiens, *etc.* — MM. de Harlez, F. Justi et Patkanof ont également fondé, sous les auspices de l'*Athénée*, une *Revue critique internationale*, qui est appelée à rendre des services aux études orientales.

— La librairie Hachette commence par livraisons hebdomadaires la publication d'un ouvrage, qui touche de très près aux études d'histoire religieuse, *l'Histoire de l'art dans l'antiquité* (Égypte, Assyrie, Perse, Asie Mineure, Grèce, Étrurie, Rome) par M. Georges Perrot et C. Chipiez. L'histoire de l'art grec formera le centre de cette histoire générale de l'art antique, et les différents arts des autres peuples anciens y prendront plus ou moins d'importance suivant qu'ils auront plus ou moins d'originalité, et qu'ils se rattacheront à l'art grec par des liens plus ou moins étroits. L'étude de l'art des peuples de l'Orient sera comme l'introduction, et l'histoire de l'art italiote, étrusque et romain comme l'épilogue de

l'ouvrage. De nombreuses gravures seront jointes au texte ; elles reproduiront de préférence les monuments qui n'ont pas encore été publiés ou qui ne l'ont été que d'une manière incomplète.

— Le 28 avril, M. Bonet-Maury a soutenu devant la Faculté de théologie protestante de Paris une thèse de doctorat sur les *Origines du christianisme unitaire chez les Anglais*. A côté d'une curiosité louable, qui l'a amené à mettre en lumière des faits peu connus, le jury a dû signaler chez le candidat une tendance à accroître l'importance de préoccupations qui n'ont joué qu'un rôle très secondaire lors des commencements de la Réforme.

— Le numéro de mai de la *Revue philosophique* a donné une très importante étude de mythologie et de philosophie comparative de notre collaborateur M. James Darmesteter, intitulée *Les cosmogonies aryennes*. En voici l'analyse que nous empruntons à la *Revue critique* : L'auteur détermine les principes et les formes diverses de la cosmologie indo-européenne et recherche ensuite ce que cette cosmologie a, en Grèce, légué à la philosophie qui en sort mécaniquement. La cosmologie aryenne n'est qu'un rameau de la mythologie aryenne. Un des sujets favoris de cette mythologie était comment le monde, dans notre expérience journalière, *renaît* sous nos yeux en sortant de la nuée d'orage : les mythes ainsi formés, reportés à l'origine des temps, apprennent comment le monde *est né*, et constituent la cosmologie. L'auteur établit l'existence, dans la mythologie aryenne, d'un certain nombre de formules et d'idées cosmologiques : le monde naît des eaux ; le monde naît de la nuit ; du feu, de la lumière, de l'œuf, de l'arbre, de la lutte ; de l'amour ; toutes formules qui reviennent essentiellement à celle-ci : le monde naît de la nuée, les eaux, la nuit, le feu, la lumière étant les eaux, la nuit, le feu, la lumière de la nuée d'orage qui, en se déchirant, laisse paraître le monde ; l'œuf et l'arbre étant deux représentations, la seconde très fréquente, de la nuée ; l'amour enfin (Kâma) étant un des noms de l'Agni conçu comme un dieu amant qui lutte pour délivrer la lumière ravie par le démon. La plupart de ces formules ont paru dans la cosmologie et, de là, dans la philosophie grecque. A la formule : le monde sort des eaux, répondent la cosmologie océanique d'Homère et, en philosophie, le système de Thalès et de Hippon : à la formule : le monde sort du feu, le système d'Héraclite ; le monde sort de l'œuf, cosmologies orphiques ; le monde sort de l'amour, cosmologies orphiques, Aristophane, Empédocle, Parménide, Aristote ; le monde sort de la lutte, formules d'Héraclite ; le monde sort de l'arbre, cosmologie de Phérécyde et fortune métaphysique du mot ὕλη. Enfin l'idée fondamentale du système, à savoir que le monde sort de la nuée, donne la cosmologie hésiodique, χάος étant, d'après le témoignage d'une série de textes grecs, un synonyme de ἀήρ et de νεφέλη : de là les nuées de Socrate, de là Anaximène qui fait de ἀήρ le principe premier, de là Anaxagore dont le Νοῦς n'est pas un principe intellectuel, mais physique ; c'est *spiritus* et non *mens*, et lui-même emploie indifféremment soit νοῦς soit ψυχή, qui, selon son maître Anaximène, est ἀήρ ou πνεῦμα : le νοῦς d'Anaxagore n'est qu'un souffle surnaturel, qui plane sur le chaos indistinct avant de l'organiser.

— M. Ernest Renan devait donner, cet été, son *Marc-Aurèle* qui complète

ses études sur les Origines du christianisme, mais il est probable que l'ouvrage ne paraîtra qu'en octobre ou en novembre.

— Il vient de se former un comité international pour l'institution d'une *Société des Textes Pâlis*, sur le modèle de la Société des anciens textes anglais. Le but est de rendre accessibles les monuments de la littérature la plus ancienne du Bouddhisme qui jusqu'ici restent enfouis, inédits et inutiles, dans les bibliothèques publiques et universitaires de l'Europe. Si le projet aboutit, et il y a toute raison d'espérer qu'il aboutira, le public savant aura à sa disposition dans un délai assez rapproché, le texte entier des Piṭakas pâlis, et il sera possible de se former en pleine connaissance de cause une opinion sur l'origine et l'histoire primitive, en bien des points encore si obscures, de cette religion vieille de plus de vingt-trois siècles et qui constitue aujourd'hui encore le fonds de croyances de plus d'un tiers des habitants du globe. A côté des textes canoniques, les publications embrasseront des ouvrages ne faisant pas partie de la collection sacrée, mais qui, par leur importance et par leur âge, promettent d'éclairer le mouvement religieux d'où sont sortis les Piṭakas. On y ajoutera des analyses en anglais des textes publiés, des introductions, des catalogues de manuscrits, des index, des glossaires, des notes et questions relatives à l'histoire ancienne du Bouddhisme. Enfin on se propose de publier les plus remarquables des textes sacrés du Jaïnisme, cette religion sœur du Bouddhisme et dont l'origine et les premières destinées sont encore plus obscures que celle de sa rivale.

Le plan est vaste ; mais il est nettement circonscrit, et la Société qui se chargera de le poursuivre, ne courra pas le risque d'échouer, comme celle des *Sanscrit Texts*, sur une tâche trop peu définie et trop étendue pour les forces d'une seule association, quelles qu'en puissent être la composition et les ressources. Les documents sont prêts, ainsi que les travailleurs pour les mettre en œuvre. Le comité, dont les membres actifs sont MM. Fausböll, Oldenberg, Morris, E. Senart et T. W. Rhys Davids, a déjà la promesse de la collaboration de MM. Hultsch, Ernest Kuhn, Pischel, Edouard Müller, H. Jacobi, Léon Feer, H. Kern. MM. Max Müller, Cowell, Weber et R. Rost lui ont exprimé leur vive approbation ou promis leur concours actif. Elle compte donc dès maintenant dans ses rangs la plupart des *pâli scholars* qui ont donné dans ces derniers temps une si vive impulsion à ces études. Reste à trouver des souscripteurs en assez grand nombre et dans un assez bref délai, pour permettre à l'œuvre d'entrer en activité sans retard.

Les souscriptions (une guinée, fr. 26,50 par an) sont reçues, pour la France, par M. Ernest Leroux, libraire de la Société asiatique, 28, rue Bonaparte, Paris. Elles devront être accompagnées d'un mandat-poste de 26 fr. 50 pour chaque souscription. Le prix pour les non-souscripteurs sera environ le double du prix de la souscription. Tous les profits résultant de la vente à des non-souscripteurs seront consacrés à accroître le nombre des volumes pour les souscripteurs, lesquels recevront chaque année pour une valeur supérieure à leur souscription. En d'autres termes, les premiers venus peuvent compter qu'ils en auront pour leur argent.

A. B.

— *Etudes sur le droit celtique, le Senchus Môr*, tel est le titre d'une bro-

chure qui vient de paraître à la librairie Larose et où M. d'Arbois de Jubainville a réuni quatre mémoires, publiés par lui, tant l'année dernière que l'année courante, dans la *Nouvelle Revue historique de droit*. Le premier de ces mémoires traite des rapports intrinsèques du *Senchus Mór* avec la littérature épique, grammaticale, hagiographique et canonique de l'Irlande. Le second a pour objet la langue du *Senchus Mór* et les indices qu'elle peut fournir sur l'âge de ce document. Le troisième expose en quoi consistait la hiérarchie sociale en Irlande. Dans le quatrième, il est question de l'administration de la justice sous trois rubriques : 1° Les assemblées publiques ; 2° les rois ; 3° les jurisconsultes.

— M. Ferdinand Castets, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier et membre de la Société pour l'étude des langues romanes, vient d'éditer avec le plus grand soin et dans d'excellentes conditions typographiques un très curieux poème italien du XIIIe siècle, en CCXXXII sonnets, par Durante, auquel il a donné le nom de *Il fiore* (la fleur), d'après un manuscrit de la bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier (1 vol. in-8° de XXIV-184 p. Montpellier, au bureau des publications de la Société pour l'étude des langues romanes ; — Paris, Maisonneuve, 1881). Cette publication qui apporte une contribution très importante à l'histoire littéraire, ne laisse pas d'intéresser l'histoire des idées au moyen âge, de la théologie spécialement. M. Gaston Paris a tout particulièrement signalé à l'Académie des inscriptions des renseignements nouveaux concernant un professeur de l'Université de Paris, Siger de Brabant, qui, d'après le poème, périt victime d'une accusation d'hérésie. Probablement, pense M. Paris, il avait attaqué le pouvoir temporel des papes.

— Sous le titre de *Socrate et notre temps* (théologie de Socrate, dogme de la Providence), notre collaborateur M. Gustave d'Eichthal vient de publier en tirage à part un mémoire important qu'il avait donné à l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* (broch. in 8 de VIII-96 p. Paris, typographie Chamerot, 1881). Il n'est pas impossible que le souci de la question religieuse actuelle, qui perce dans cette remarquable étude, ait parfois entraîné l'auteur, mais cette préoccupation lui a, en même temps, permis de pénétrer beaucoup plus avant qu'on ne l'avait fait avant lui dans les caractères de la crise religieuse et philosophique où Socrate a joué le principal rôle. « Ce que nous avons voulu, dit l'auteur, ce n'est pas seulement de montrer la profonde analogie de la crise religieuse au temps de Socrate et de celle qui existe aujourd'hui. Ce que nous avons voulu surtout mettre en lumière, c'est la prédominance finale de ce dogme de la Providence, que Socrate opposa à la fois au scepticisme scientifique et à la superstition populaire. » Il sera de nouveau question du mémoire de M. d'Eichthal dans le *Bulletin de la religion grecque*. Nous reproduisons aujourd'hui la table des matières. I. Introduction. II. Théologie de Socrate. III. Du principe d'analogie anthropomorphique. IV. La Providence divine et la Mantique. V. De l'emploi dans les *Mémorables* du mot πρόνοια (providence) comme expression d'un attribut divin. VI. Histoire de la doctrine de la Providence depuis l'époque de Socrate jusqu'à nos jours. VII. Vraie piété ; vertu civile. VIII. Le Daimonion. IX. Jugements sur Platon et Xénophon en tant qu'historiens de Socrate.

— M. Aristide Astruc dans une brochure intitulée : *Enseignement normal de l'histoire des Hébreux* (extrait de la *Revue pédagogique*, 24 p. in. 18, Paris, Delagrave, 1881) défend dans les termes les plus fermes et les plus modérés la thèse que nous avons nous-même soutenue sur la double nécessité de conserver à l'*histoire sainte* une place importante dans l'instruction publique de la jeunesse et de dépouiller cet enseignement des allures du dogme. Il s'attache à montrer avec beaucoup de tact et un très heureux choix d'expressions, que le maître laïque saura respecter la tâche du maître religieux, bien que l'un et l'autre doivent traiter successivement des mêmes sujets à un point de vue différent, et précisément parce qu'ils auront à se placer à des points de vue différents. « Nous nous sommes placés, dit M. Astruc, non pas sur le terrain de l'instruction religieuse, mais sur celui de l'histoire : nous avons pris pour tâche de montrer à la jeunesse, à travers les faits extérieurs, les idées, les mœurs et les institutions d'Israël. Dans la Bible, le principal document où nous pouvons nous renseigner à cet égard, nous verrons donc des souvenirs, des tableaux, des récits, en un mot des traditions. Or ces traditions, qu'elles concernent la création, les premières tribus humaines, les ancêtres d'Israël, le séjour en Egypte ou l'établissement en Palestine, ne peuvent pas être offertes à la jeunesse comme des faits scientifiques démontrés, mais simplement comme des traditions ; vis-à-vis d'elles nous sommes donc aussi libres et nous pouvons être aussi impartiaux que vis-à-vis de celles de l'Inde et de l'Egypte, de la Perse, de la Grèce ou de la Germanie. Aux unes pas plus qu'aux autres, nous ne demandons ce que nous avons à croire, mais simplement ce que les anciens ont cru et pensé, pas plus les unes que les autres enfin ne peuvent nous faire abandonner les résultats positifs de la science moderne... — Mais si, d'une part, notre système évite certaines difficultés, n'en rencontre-t-il pas de l'autre d'au moins aussi graves ? Ne porte-t-il pas atteinte aux droits de la conscience religieuse et ne court-il pas le risque de jeter le trouble dans l'esprit des enfants ? Quoi que nous puissions faire ou dire, en effet, nous n'obtiendrons jamais que les différents cultes renoncent à l'enseignement de l'histoire sainte ; ils continueront toujours à la considérer comme partie nécessaire de l'instruction religieuse. Ne seront-ils donc pas blessés, dans leur plus intime liberté, par un système qui sera l'élimination de tout dogmatisme, et cette élimination n'équivaudra-t-elle pas à une négation ? Dès lors les enfants, placés ainsi entre l'enseignement général de l'école et celui de leurs Églises respectives, seront livrés à des luttes d'influence, destructives de toute bonne éducation. La base même de la pédagogie, c'est la confiance de l'élève envers son maître; ne perdra-t-il pas à l'école celle qu'il doit au prêtre et à l'église celle qu'il doit à l'instituteur? Entre deux enseignements opposés enfin ne resterait-il pas indifférent, peut-être même sceptique? — Cette objection, qui porte sur les programmes de l'enseignement secondaire comme sur celui que nous proposons, est grave assurément : nous ne le dissimulons pas : mais la solution n'en paraît pas absolument impossible. Notre méthode est étrangère à tout dogmatisme, on le sait, non seulement parce qu'elle est uniquement historique, mais encore parce que les dogmatismes sont divers et que nous n'avons pas autorité pour prononcer entre eux, et enfin parce que nous avons à ins-

truire des enfants qui n'appartiennent à aucun. Étrangère ainsi aux religions, notre méthode ne peut pas leur être systématiquement hostile; dans la neutralité respectueuse de tous les droits où elle s'enferme, elle laisse encore une large place à l'action des clergés. A côté de l'histoire laïque des écoles officielles, la vieille histoire sainte pourra se continuer encore dans les églises et dans les temples ; il n'y faudra qu'un peu de tact et de prudence pour éviter des conflits, plus fatals d'ailleurs aux intérêts des religions qu'à ceux de l'État. — Voici quelques exemples qui prouveront la possibilité d'établir entre les deux systèmes, non pas une conciliation, impossible au fond, mais tout au moins des rapports de bonne mitoyenneté. Dans l'école, l'instituteur représentera la création, le paradis, le déluge, « non pas comme des récits dictés par Dieu et dont la possession ait été le privilège exclusif des Hébreux, mais comme des traditions dont l'origine se perd dans la nuit des âges et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun. » (F. Lenormant.) Le prêtre, à son tour, partant du point où est resté l'instituteur, montrera dans ces traditions, dont l'existence ne peut pas être contestée, l'action de la Toute-Puissance divine agissant sur la nature et les destinées de l'homme. Il y fera voir, selon son culte, la chute et la rédemption de l'humanité. Qu'on ait à parler du Décalogue, l'instituteur le présentera aux élèves comme la constitution religieuse et sociale des Hébreux, et, dans le récit même de la Bible, il trouvera le témoignage de l'importance exceptionnelle attachée aux principes de morale universelle qu'il promulgue. De son côté, le prêtre, complétant à son point de vue l'œuvre de l'école, en appellera à la foi et fera voir la parole de Dieu se révélant d'une manière surnaturelle et s'imposant aux Israélites et à l'humanité. Il en sera de même des autres traditions et des autres faits, historiques ou poétiques; l'instituteur les exposera sans en être ni le garant ni le critique : le prêtre suivant le culte auquel il appartient, en fera ressortir le côté dogmatique ou moral. — La vie de Jésus elle-même peut, à notre avis, être dans l'école l'objet d'une appréciation également acceptable pour les croyants et les libres penseurs, pour les chrétiens et pour les juifs. L'instituteur ne montrera dans Jésus que l'orateur religieux, prêchant la grande morale des prophètes ; le réformateur social relevant les faibles, les femmes, les humbles et les déshérités, mettant en danger la suprématie d'un sacerdoce et d'une aristocratie inféodés aux Romains et succombant enfin, innocente victime, sous la haine de ses implacables ennemis. Rien dans ces traits généraux du fondateur du christianisme, que le prêtre ne puisse accepter : dans l'église, en face de ses coreligionnaires, il enseignera de plus, sans froissement pour personne, la divinité, l'incarnation, les miracles, la passion et la résurrection de Jésus. — En somme, nous le répétons, la méthode dont nous conseillons l'emploi pour l'enseignement de l'histoire des Juifs dans les écoles, élimine les divers dogmatismes, elle n'en nie aucun. Elle constitue dans cette partie de l'instruction, la séparation de l'Église d'avec l'État, que la politique moderne veut opérer dans les divers ordres de la vie publique ; elle n'opprime pas, elle laisse libres les consciences ; et quiconque n'est pas sous l'empire de la passion ou du parti-pris peut l'accepter sous la réserve de la compléter ultérieurement par des études plus approfondies, soit dans le sens du rationalisme, soit dans celui de la foi.

Allemagne. — *Anmuth und Würde in der alttestamentlichen Poesie*, ein Vortrag von Dr Friedrich Bœthgen. (Kiel, Lipsius und Tischer, 1880, in-8, 28 p.) Cette rapide étude de littérature biblique, dont l'auteur s'est proposé de mettre en lumière les qualités de grâce et de dignité dont la poésie hébraïque offre de nombreux exemples, est écrite avec mouvement et avec goût.

Angleterre. — Un mythologue et hiérographe distingué de l'autre côté de la Manche, M. Robert Brown, auteur d'un ouvrage en deux volumes intitulé *The great dionysiak Myth*, nous a adressé deux brochures qui renferment des lectures faites devant le *Victoria institute* ou *Philosophical society of Great Britain*. L'une est intitulée *Language and theories of its origin* (in-8, 48 p.) et ne rentre pas directement dans l'objet de nos recherches. La seconde intitulée *The religion and mythology of the Aryans of Northern Europe*, a été adressée à celui de nos collaborateurs compétents pour être analysée dans le Bulletin de la mythologie scandinave.

Finlande. — La *Société de littérature finnoise* de Helsingfors, fondée en 1831, a dû célébrer le 30 juin et le 1er et 2 juillet de cette année son anniversaire semi-séculaire. A cette occasion elle a convoqué à une assemblée solennelle ses membres et tous ceux qui s'intéressent à ses travaux. Parmi les questions à traiter nous remarquons les suivantes : Le Pohjola et le Kalevala, coup d'œil sur la géographie de l'épopée finnoise (Aspelin); la poésie médiévale des Finnois et des Esthons (Krohn) ; le Kalevala a-t-il appartenu à toute la nation finnoise ou seulement à la Karélie (Ignatius) ; les sépultures antiques de Finlande ; l'histoire des Ziriènes et la vie et les mœurs des Finnois à l'époque païenne (Aspelin) ; l'introduction du christianisme en Finlande (Reinholm), etc. La *Revue de l'histoire des religions* a dû être représentée à cette fête par le très intéressant mémoire de notre collaborateur E. Beauvois, inséré au présent numéro, sur la *Magie chez les Finnois*.

Italie. — Une nouvelle revue, la *Rassegna critica di opere scientifiche litterarie*, se publie à Naples chez Detkene; elle a pour rédacteur en chef M. Andréa Angiulli, professeur de philosophie et de pédagogie à l'université de Naples ; elle paraît tous les deux mois.

Scandinaves (Pays). — Une nouvelle Société vient d'être fondée par MM. Asbjørnsen, Aasen, Sophus Bugge, Fritzner, Moltke Moe, Hans Ross, Joh. Storm et Unger : cette société qui s'intitule *Forening for norske dialekter og folketraditioner*, publiera une revue et tiendra des séances mensuelles ; on fait partie de la société en versant la somme de 3 krones. Les adhésions sont reçues par M. Sophus Bugge à Christiania.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

Réimpression des ouvrages suivants formant une collection intitulée *De Voornaamste Godsdiensten* (les principales religions) chez Tjeenk Willink, éditeur à Haarlem, qui comprendra 65 livraisons à 65 cents (hollandais).

R. Dozy, Het Islamisme, 2e éd.

C.-P. Tiele, De Godsdienst van Zarathustra van haar Ontstaan in Baktrië tot den Val van het oud-persische Rijk.

J.-W.-G. van Oordt, De Godsdienst der Grieken met hunne Volksdenkbeelden.

A. Kuenen, De Godsdienst van Israël.

L.-S.-P. Meijboom, De Godsdienst der oude Noormannen.

L.-W.-E. Rauwenhoff, Geschiedenis van het Protestantisme.

A. Pierson, Geschiedenis van het Roomsch-Katholicisme.

ÉGYPTE, ASSYRIE

G. Smith, The Chaldæan account of Genesis. New edition thoroughly revised and corrected, with additions, by A. H. Sayce. With illustrations. London, Sampson Low, 1881, 360 p. 8°.] 18 s.

E.-A. Budge, The history of Esar haddon (son of Sennacherib) King of Assyria, B. C. 681-688. Translated from the cuneiform inscriptions upon cylinders and tablets in the British Museum collection, together with the original texts, a grammatical analysis of each word, explanations of the ideographs by extracts from the bilingual syllabaries etc. London, Trübner, 1881 (180 p. 8°). 10 s. 6 d.

E. Babelon, Les inscriptions cunéiformes relatives à la prise de Babylone par Cyrus. Paris, imp. Mouillot, 1881. (31 p. 8). (Extraits des *Annales de philosophie chrétienne*.)

JUDAISME

Notes on the book of Deuteronomy, vol. 1. London, Morrish, 1881 (416 p. 12.) 2 s.

E. K. Cheyne, The Prophecies of Isaiah. A New translation, with commentary and appendices. Vol. 2. London, Kegan Paul, 1881 (300 p. 8.) 12 s. 6 d.

A. W. Streane, The book of the prophet Jeremiah, together with the Lamentations. With maps, notes and introduction. London, Cambridge Warehouse, 1881 (436 p. 12.) 4 s. 6 d.

Gessner, Das Lied der Deborah übersetzt und erläutert. Gymnasial-Programm. Quakenbrück, 1879 (21 s. 4.)

F. Hitzig, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament I Lief. Die zwolf kreinen Propheten. 4 Aufl. Besorgt von H. Steiner. Leipzig, Hirzel, 1881 (x-433 p. gr. 8.) 7 m. 50

Kasten. Der historische Werth der 2 Buches der Makkabæer. Gymnasial-Programm. Stolp, 1879 (24 p. 4.)

Ph. Lederer, Lerhbuch zum Sebstunterricht im babylonischen Talmud. Ausgewæhlte Musterstücke aus dem Talmud u. s. w. I Heft. Presburg, 1881 (Wien, Lœwy) (96 p. gr. 8.) 2 m.

L. Wogue, Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours. Paris, Fischbacher, 1881 (in-8o, vi-383 p.)

C. Bruston, Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux, depuis es origines jusqu'à la mort d'Isaïe. Paris, Fischbacher, Maisonneuve, 1881 (in-8°, p. viii-272.)

F. Bethgen, Anmuth und Würde in der altestamentlichen Poesie, ein Vortrag. Kiel, Lipsius und Tischer (28 p. in-8°.)

J. Darmesteter, Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif. Paris, Librairie nouvelle, 1881 (21 p. in-8°.) 1 fr.

CHRISTIANISME

T. Griffith, The Gospel of the divine life : a study of the fourth evangelist. London, Kegan Paul, 1881 (500 p. 8.) 14 s.

E. Hatch, Organization of the early Christian churches. London, Rivingtons, 1881 (244 p. 8.) 10 s. 6 d.

E. Simon, Hat der dritte. Evangelist den Kanonischen Matthæus benutzt? Bonn, Strauss, 1881 (32 s. gr. 8.) 80 pf.

Arbellot, Etudes sur les origines chrétiennes de la Gaule, 1re partie : Saint-Denis de Paris. Paris, Haton, 1881 (116 p. 8.)

A. Sabatier, L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée, deuxième édition revue et corrigee. Paris, Fischbacher, 1881 (in-12, xxiv-320 p.)

INDE ET PERSE.

E. Trumpp, Die Religions der Sikhs. Nach den Quellen dargestellt. Leipzig, O. Schulze, 1881 (iv-124 p. 8). 3 m.

F. Fausböll, Dhammapada and Sutta-Tripata. (Muller 'Sacred, books of the east, vol. 10). London, Frowde, 1881 (8). 10 s. 6 d.

Alfred Ludwig, Commentar zur Rigveda, Uebersetzung, I Theil : zu dem ersten Bande der Uebersetzung. Prag, 1881. F. Tempsky (forme le 4e volume de la traduction du Rig-Veda.)

H. Kern. Geschiedenis van het Buddhisme in Indie. Haarlem, H.-D. Tjeenk Willink, 1881, gr. in-8. (Comprendra 10 fascicules de 3 feuilles à 45 cents chacun. Trois fascicules ont paru. Fait partie de la collection intitulée : *De Voornaamste Godsdiensten.*)

GRÈCE ET ITALIE.

J.-A. Hild, Aristophanes impietatis reus, Thesis (Besançon, imp. Jacquin, 1880. viii-133 p. in-8.)

B. Grosse, De Græcorum dea Luna. Dissertation. Halle, 1881 (30 s. 4).

J.-A. Hild, Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs. Paris, Hachette, 1881, xii-339 p. in-8.

G. d'Eichthal, Socrate et notre temps, théologie de Socrate, dogme de la Providence (Paris, typographie Chamerot, 1881, vii-97 p. in-8).

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

BULLETINS CRITIQUES

MÉLANGES ET DOCUMENTS

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1881

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LA

NOUVELLE THÉORIE ÉVHÉMÉRISTE

M. HERBERT SPENCER

On sait qu'Evhémère légua son nom à la théorie d'après laquelle les dieux et déesses des vieilles mythologies ne seraient autre chose que d'anciens rois, reines, sages, prêtres ou prêtresses, héros ou héroïnes, divinisés après leur mort, et qu'un de ses principaux arguments lui était fourni par le berceau et le tombeau toujours visibles du Jupiter de Crète. Sans pousser aussi loin le goût des explications faciles, beaucoup d'esprits distingués, au siècle dernier et même dans toute la première moitié du nôtre, se montrèrent disposés à admettre, du moins en principe, cette façon commode de se représenter la genèse des vieux mythes, et nous pourrions citer tel *Dictionnaire de la Fable*, encore consulté par de nombreux lecteurs, qui n'hésite jamais à rétablir d'après la méthode évhémériste le « fond histo- « rique dissimulé sous l'enveloppe de la fiction. »

Cependant on peut dire que depuis Herder et les grands travaux d'histoire religieuse dont l'Allemagne surtout fut dans notre siècle la terre nourricière, l'évhémérisme avait été toujours plus repoussé, toujours plus dédaigné. Le nom sonnait mal. Il suffisait, pour condamner une théorie ou une explication, qu'elle pût en

être accusée. L'évhémérisme était rangé dans la même catégorie que le rationalisme vulgaire appliqué aux miracles de la Bible. Dire, par exemple, qu'Ixion était le poursuivant d'une reine, que le mari de cette reine, nommé Jupiter, avait voulu l'éprouver en livrant à ses embrassements coupables une esclave nommée Néphélé et ressemblant à sa maîtresse — ou bien que le grand poisson qui engloutit Jonas était probablement une auberge à l'enseigne de la Baleine, — c'était commettre un même péché d'inintelligence de l'antique, faire preuve d'un même manque de goût dans la critique des vieilles légendes, soumettre aux raisonnettes vulgaires des esprits plats et *philistins* ces vénérables débris des âges où la poésie, la naïveté, le symbolisme inconscient coulaient à pleins bords. L'évhémérisme, en un mot, et tout ce qui lui ressemblait, se voyait à tout jamais mis au ban de la science sérieuse ; il n'en devait plus être question.

On ne pourrait plus en dire tout à fait autant à cette heure, depuis que l'éminent philosophe anglais, M. Herbert Spencer, dans ses laborieuses recherches sociologiques, a cru pouvoir démontrer que les religions historiques n'étaient autre chose que l'évolution du culte des morts, que ce culte était le seul vraiment primitif, le seul originel, et que tout ce que les philologues et les mythologues avaient proposé dans les dernières années pour expliquer la genèse des religions en les ramenant à un culte primitif des phénomènes et des forces de la nature sensible, n'avait d'autre fondement que leur imagination. Quelques excès de subtilité ou de complaisance systématique, faciles à relever chez les coryphées de la science mythologique, servent à merveille les rancunes du positiviste anglais contre un ordre d'études dont la méthode, non moins que les instruments, paraissent lui être très peu familiers. Les observations déjà nombreuses, faites par les voyageurs, pour la plupart anglais, sur les religions des peuples dits sauvages, c'est-à-dire les moins éloignés de ce qui fut l'état premier, physique, intellectuel, moral, de l'humanité entière, lui semblent péremptoires en faveur de sa thèse favorite. En un mot, sans appliquer

précisément sa théorie aux mythes classiques dont Evhémère s'était exclusivement préoccupé — réserve selon nous très prudente et qui lui a certainement épargné de sérieux embarras — M. Herbert Spencer revient pourtant sur le terrain jadis adopté par le bel esprit macédonien, et ne voit plus dans les dieux de toute espèce que des hommes divinisés après leur mort. Nos lecteurs français peuvent trouver son système d'explication tout au long développé dans les *Principes de sociologie*, traduction de M. E. Cazelles[1].

Nous voudrions résumer ce système et en faire l'objet d'une critique générale.

I

Comment procède l'honorable philosophe ?

Nous avons déjà laissé entrevoir que d'un trait de plume il rayait comme nul, comme dépourvu de toute valeur démonstrative, tout ce travail philologique auquel la science des religions se croyait si redevable. C'est bien à tort que latinistes, hellénistes, indianistes, zendistes, sémitisants, sinologues ont accumulé leurs découvertes, et qu'ils ont cru démontrer qu'à peu près partout les noms des anciens dieux revenaient à la description imagée de quelques phénomènes naturels. Ils n'ont abouti à rien de positif, et l'historien des religions doit désormais se mettre à l'œuvre sans tenir le moindre compte des résultats prétendus de leur érudition.

En particulier, continue-t-il, ils ont tous donné dans une illusion qu'il est impossible de partager plus longtemps. Ils sont partis de cette allégation, non démontrée, que l'homme encore peu développé a prêté spontanément aux phénomènes de la nature ses propriétés humaines de conscience, d'intelligence, de volonté et d'action intentionnelle. Or, dit-il, plus on s'élève sur l'échelle

[1] Paris, 1880, 2 vol., chez Germer-Baillère. Ces deux volumes font partie de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*.

animale, plus grandit la faculté de distinguer l'animé de l'inanimé. L'homme primitif a dû se rapprocher beaucoup de l'état purement animal ; encore faut-il pourtant lui accorder une dose d'intelligence supérieure à celle des animaux les plus haut placés sur l'échelle. Eh bien ! ceux-ci ne donnent jamais dans cette illusion, ils sont d'une parfaite indifférence devant les phénomènes qui n'intéressent directement ni leur sécurité, ni leur appétit, ni leur bien-être ; les sauvages sont absolument de même, et pas plus que les animaux ne songent à transformer des pierres, des arbres ou des rivières en êtres intelligents, capables de leur faire volontairement du bien ou du mal. Ils n'en sont pas assez frappés pour cela.

D'après M. Herbert Spencer toutes les croyances religieuses plongeraient bien plutôt par leurs racines dans les premières idées réfléchies que l'homme se fit de sa propre nature, en tirant des conclusions erronées de certains faits qu'il comprenait mal, en particulier du sommeil et des rêves. Le rêve pour le sauvage a la même valeur objective que l'état de veille. Les objets perçus pendant le sommeil ont pour lui tout autant de réalité que ceux qu'on voit tout éveillé. S'il a rêvé qu'il a été dans un pays éloigné de l'endroit où il dormait, il croit qu'il y a été en effet. De là l'idée qu'il y a en chacun de nous une âme douée de la propriété de pouvoir quitter son corps et pérégriner au loin, celle aussi que les êtres vivants peuvent paraître brusquement et disparaître, changer, se métamorphoser, comme on le voit en rêve. Cette notion primitive trouve encore d'autres appuis dans les faits de syncope, d'apoplexie, de catalepsie, d'extase, et autres formes de l'insensibilité temporaire. Le non civilisé croit alors que l'âme voyageuse, ou ce que M. Herbert Spencer appelle son *double*, a quitté son corps pour y revenir au bout d'un certain temps. Et malgré sa mauvaise humeur contre la philologie, il n'est pas fâché de trouver une confirmation de cet ancien point de vue dans certaines expressions encore en vigueur parmi nous, quand nous disons, par exemple, en parlant d'un homme évanoui qui reprend la notion du monde réel, qu'*il revient à lui*, qu'il *reprend ses sens* ou *ses esprits*.

Ces notions, appliquées à la mort qui faisait l'effet d'un sommeil ou d'un évanouissement prolongé, ont engendré l'idée d'un réveil plus ou moins prompt devant régulièrement suivre la mort. De là tous ces rites funéraires supposant que le défunt pourra de nouveau manger, boire, se battre, agir en tout comme un homme vivant. Là-dessus se greffe aisément l'idée d'une autre vie, confirmée encore par l'apparition des défunts en rêve. Une vie future, surtout lorsqu'elle est ainsi comprise, suppose un autre monde, une région des âmes, que l'on fixe d'abord près des lieux de sépulture, puis qu'on se figure très éloignée de la terre des vivants. Seulement on en revient.

Le nombre des morts allant toujours en augmentant, on arrive à croire qu'autour, au-dessous, au-dessus de la population vivante, il existe une autre population de défunts, ordinairement invisibles, mais sachant se montrer de temps à autre. Par conséquent on se fait aisément à l'idée que beaucoup de choses étonnantes, extraordinaires, exceptionnelles, ont pour cause l'action de ces esprits défunts, de ces agents invisibles et en un sens surnaturels. On est donc amené à leur attribuer une intervention directe et fréquente. En particulier on croit la reconnaître dans les cas, si profondément inexplicables pour l'homme ignorant, d'épilepsie, de convulsions, de délire, de folie, dans les maladies, dans la mort elle-même qu'un non-civilisé ne consent jamais à regarder comme naturelle, qu'il attribue toujours à quelque volonté malfaisante. Tout ce qui maîtrise l'organisme, tout ce qui lui fait exécuter bon gré mal gré des mouvements déterminés, même des actes aussi vulgaires que le bâillement et l'éternuement, passe pour l'œuvre des esprits du dehors, entrés dans l'organisme et en ayant pris possession. Par la même raison, il est tout simple que l'on croie aux revenants, aux morts reparaissant sous des formes fantastiques et animales, soit qu'on ait eu soi-même de ces apparitions, soit qu'on ait vu un extatique, un halluciné, un dément, s'adresser à des êtres invisibles pour les autres, mais visibles pour lui. A cet anneau de l'évolution se rattachent les phénomènes d'inspiration, de divination, d'exorcisme, de sorcellerie.

Mais puisque ces esprits défunts peuvent infliger des biens et des maux, ne serait-il pas sage de se conduire de manière à se concilier leur bienveillance, à les apaiser, s'ils sont irrités; à leur complaire, s'ils sont bienfaisants? La source de toutes les observances religieuses est là, dit M. Herbert Spencer, et pas ailleurs. Toutes les religions dérivent de cette croyance en la survivance des morts, et en l'efficacité des moyens employés pour s'attirer leurs faveurs ou détourner leur courroux.

Ainsi le tombeau est le générateur du temple, que ce tombeau soit une caverne naturelle, comme chez les troglodytes de l'âge de pierre, ou une caverne artificielle comme chez le peuple des dolmens, ou la hutte elle-même du mort, comme chez tant de peuples sauvages. De même l'autel n'est pas autre chose qu'une évolution du tas de terre qui désigne et recouvre la tombe. Ce tas de terre devient un tertre à la surface duquel on dépose les offrandes. Ce tertre sera remplacé lui-même par un tréteau porté sur des pieds de bois. Ou bien on lui substituera un monceau de pierres qui pourra fort bien se changer en table de pierre. Les sacrifices ne seront donc pas autre chose que le développement de ces offrandes présentées aux ancêtres. Le jeûne devrait lui-même en grande partie sa signification religieuse, toujours selon l'auteur anglais, à ce qu'on faisait à l'intention des morts des provisions telles que les vivants n'avaient plus rien à manger. Il devint donc un signe reconnu de respect pour le mort et finalement un acte religieux. Le sacrifice humain vient primitivement de l'idée que la chair humaine est le plus délectable des mets; à quoi se relie étroitement l'idée si répandue dans l'antiquité que les ombres des morts retrouvent de la vigueur en absorbant le sang des victimes. De la même manière on s'explique leshymnes de louanges. Les pèlerinages sont des visites à des morts réputés. C'est ainsi que la religion et toutes les formes qui l'expriment peuvent se ramener sans effort au culte des ancêtres.

De cet animisme borné au culte des morts, M. Herbert Spencer déduit aisément l'idolâtrie, le fétichisme et le culte des pierres. Il pense avec raison que les objets adorés de cette triple catégo-

rie le sont uniquement parce qu'ils passent pour la résidence d'un ou de plusieurs esprits. Il formule cette loi, que nous croyons aussi très exacte, que là où il n'y a pas de croyance aux esprits, il n'y a pas non plus de fétichisme. Il explique également le culte des animaux par la croyance que les morts, quand ils apparaissent, revêtent le plus souvent des formes animales, ce que peut faire déjà le sorcier vivant. Mais de plus une circonstance à laquelle il attache une grande valeur et dont nous n'avons rien dit encore, favorise beaucoup le développement du culte des animaux: c'est que dans les tribus primitives on donne à l'individu, soit à sa naissance, soit comme une qualification honorable, un nom d'animal. Il en résulte que le sauvage regarde comme son ancêtre l'animal dont son ancêtre réel a reçu le nom; par conséquent il le respecte, il l'adore. La même chose a lieu avec les plantes et les arbres. Enfin on peut en dire autant du soleil, du ciel, de la lune, des astres, de tous les phénomènes visibles. Il est tel chef, tel ancêtre qui s'est appelé le Ciel, ou l'Orage, ou la Montagne, ou le Vent, etc. Il est telle reine, telle aïeule qui reçut le nom d'Aurore, de Lumière du jour, d'Étoile du matin, etc. Voilà comment le culte des ancêtres a pu mener à l'adoration des objets naturels, et M. Herbert Spencer croit trouver une puissante confirmation de sa théorie dans le fait que, chez plus d'un peuple non civilisé, les étoiles passent simplement pour des ancêtres qui ont été transportés au ciel. C'est en vertu d'une même confusion qu'ailleurs le soleil passe pour un homme, la lune pour une femme, ou réciproquement. Ne voit-on pas au surplus, même aux époques historiques, des hommes sorciers, prêtres, ou rois, divinisés déjà pendant leur vie?

C'est ainsi que, sans s'égarer dans les méandres pénibles d'une philologie trompeuse ou d'une genèse romanesque des mythologies, on peut rattacher toute l'histoire religieuse de l'humanité à ses premières illusions relativement à la survivance de l'homme après la mort. M. Herbert Spencer étaie chacune de ses déductions de nombreuses observations faites sur la vie, les croyances, les idées particulières des sauvages, nous verrons

bientôt jusqu'à quel point l'usage qu'il fait de ces citations est d'une logique irréprochable, mais de plus il s'appuie sur le rôle considérable, parfois même prépondérant, dévolu au culte des ancêtres chez des peuples arrivés à la civilisation, tels que les Hindous, les Égyptiens et surtout les Chinois. Nous pensons avoir reproduit exactement, non tous les détails, ce qui eût de beaucoup dépassé les bornes d'un article, mais les anneaux principaux, essentiels, de sa longue démonstration. Nous nous permettrons maintenant de dire ce que nous pensons de sa valeur scientifique.

II

L'autorité de M. Herbert Spencer et les éléments de vérité incontestables que sa théorie contient n'ont pas été sans exercer une certaine action propagandiste. Il fut un temps où l'on voulait partout retrouver les traces du culte primitif du soleil, un autre où le nuage avec ses formes changeantes fut le générateur commun de toutes les religions primitives. La science historique des religions a ses modes, c'est-à-dire ses engouements. Nous pouvons signaler déjà plus d'un ouvrage d'allures scientifiques où l'on reconnait aisément l'influence des vues énoncées par le penseur anglais. Bien qu'il oscille entre une adhésion complète et les objections qui se sont présentées certainement à son esprit, M. Gustave Le Bon, dans son ouvrage sur *l'Homme et les Sociétés* [1], penche de ce côté. M. Lippert, auteur d'un livre exposant les religions des peuples européens [2], croit avoir fourni la démonstration historique des mêmes idées, tout au moins en ce qui concerne les ancêtres des Européens. M. Caspari, professeur à Strasbourg, tout en modifiant un peu la théorie, notamment en y ajoutant le culte, plus primitif encore, du chef, du souverain,

[1]) Deux vol. Paris, J. Rothschild, 1881.
[2]) Die Religionen der Europæischen Culturvælker in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin, Hoffmann, 1881.

et en faisant intervenir à forte dose les résultats psychologiques de l'invention du feu, se range aussi parmi les adeptes[1]. Quant à nous, il nous paraît incontestable que l'histoire religieuse avait fait, jusqu'à ces derniers temps, une part trop petite à la série de faits et à la fécondité des points de vue primitifs signalés par M. Herbert Spencer et les partisans de sa théorie. A cet égard leur travail ne sera pas inutile. Mais nous sommes tout aussi persuadés qu'ils pèchent à leur tour par l'étroitesse de leur système, que faute d'en vouloir sortir ils s'acculent à des conséquences ridicules, qu'ils n'aboutissent à leurs conclusions préférées qu'à la condition de négliger beaucoup de faits qui les contrarient, qu'en un mot la théorie de M. Herbert Spencer, comme tant d'autres avant elle, aura son temps de vogue, mais seulement son temps.

Et d'abord elle commence par une négation que rien ne justifie. M. Herbert Spencer n'admet pas que l'homme encore voisin de l'animalité ait été capable de donner dans l'illusion qui consiste à prendre l'inanimé et l'impersonnel pour l'animé et le personnel. Les animaux supérieurs, dit-il, ne se trompent pas à ce point. Cela est-il bien sûr? Quand le chien aboie à la lune avec tant d'opiniâtreté, est-il bien certain qu'il ne la prend pas pour quelqu'un qui vient se promener indûment sur les propriétés dont il a la garde? Est-ce que le chasseur et le pêcheur ne trompent pas à chaque instant l'animal en lui présentant des simulacres de la vie, qui ne vivent pas (mouche artificielle, canard de bois sur les rivières, mannequin effrayant les oiseaux, etc.). Il est vrai que la ruse, pour réussir en pareil cas, exige une ressemblance aussi étroite que possible de l'objet artificiel avec ce qu'il prétend représenter. Mais cela nous indique la solution même du problème. L'animal n'est pas poète, parce qu'il a très peu d'imagination. L'homme, même primitif, même sauvage, même d'intelligence paresseuse, est très imaginatif, et tant que l'intelligence, l'expérience, la réflexion ne lui ont pas appris à s'en défier, il

1) Die Urgeschichte der Menschheit, 2 vol. Brockhaus, Leipzig, 1877.

s'abandonne très aisément aux suggestions de la « folle du logis. » Sachons faire la part de chaque faculté. L'intelligence réfléchie s'applique à un champ d'activité bien plus vaste que celui où l'instinct règne en souverain maître. Mais elle est infiniment plus sujette à l'erreur, et l'être intelligent réfléchi perd en sûreté de mouvements physiques et psychiques ce qu'il gagne en étendue de connaissances et en variété d'applications. Quelque difficile qu'il soit de tracer une limite précise entre l'instinct et l'intelligence, on ne peut contester qu'il y a pourtant une différence, et la principale c'est la sécurité, l'exactitude immédiate de l'action instinctive comparée à l'action réfléchie. La réflexion produit l'hésitation. L'imagination apporte son contingent à la fois si utile et si fallacieux. C'est par l'imagination et la réflexion que l'homme l'emporte primitivement sur l'animal, et par conséquent il est très faux de dire que l'homme ne peut errer là où l'animal ne se tromperait pas. En fait l'animal ne se trompe pas, parce que l'occasion de se tromper lui manque. C'est un peu comme si l'on disait qu'un paysan, qui n'a jamais touché ni crayon ni pinceau, est incapable de commettre les fautes de perspective ou de proportions dont un dessinateur exercé n'est pas toujours exempt. Je le crois bien, il ne dessine ni ne peint.

Au surplus, les faits parlent ici un langage si clair qu'on se demande avec étonnement à quoi il peut tenir qu'un observateur aussi judicieux à l'ordinaire que M. Herbert Spencer ne les ait pas compris. Il est certain, bien certain, que jusqu'au jour où l'expérience raisonnée lui enlève définitivement ce genre d'illusions, l'homme tend à personnifier dans la nature inanimée tout ce qui se meut, tout ce qui a l'air de lui faire du bien ou du mal. De nos jours encore, dans les classes non instruites, la tendance est visible. Parlez à un paysan de la terre qu'il cultive, à un vieux matelot du navire qu'il monte, à un mécanicien de la locomotive qu'il commande, et vous verrez à chaque instant surgir la personnification de l'inanimé. On a observé depuis longtemps que tel était en particulier le tour d'esprit de l'enfant. Non, s'écrie M. Herbert Spencer, ce sont les mamans, les nourrices, les bonnes,

qui suggèrent ces idées-là aux enfants par la manière dont elles leur parlent, quand elles leur disent par exemple : La lune te regarde, ton pantin est bien sage, ce meuble où tu t'es heurté est méchant, etc. Mais pourquoi donc mamans, nourrices et bonnes se laissent-elles aller à ce parler enfantin? N'est-ce pas précisément parce qu'il est enfantin? M. Herbert Spencer a pris ici l'effet pour la cause. Ne sait-il pas d'ailleurs comme nous avec quelle facilité, quelle promptitude les sauvages personnifient ou animent des produits bien simples de l'industrie européenne, dès qu'ils frappent quelque peu leur imagination? N'a-t-il jamais rien lu de ces anciens Mexicains qui en voyage adoraient tous les soirs leur bâton, lequel se transformait pour eux en Yacateuctli, le dieu des marchands voyageurs? La vérité est que, même aux époques de réflexion et de civilisation, et là où le monothéisme n'avait pas en quelque sorte *inanimé* la nature, l'homme a eu toutes les peines du monde à ne plus la personnifier. Ce fut dans l'ancienne société gréco-romaine la dernière empreinte du vieux polythéisme. Les étoiles passèrent pour des êtres animés aux yeux des stoïciens, des Alexandrins, d'un juif tel que Philon, d'un chrétien tel qu'Origène. Le biographe d'Apollonius de Thyane propose encore gravement l'explication des marées qui consiste à dire que la mer respire, et qu'elle s'avance sur les côtes ou s'en retire selon qu'elle soulève ou qu'elle abaisse en respirant son sein immense. Voyez encore comme, à la même époque et avec l'adhésion des historiens les plus graves, on croit à la sympathie des phénomènes naturels pour l'homme et ses destinées, à ces *portenta*, à ces présages qui annoncent les révolutions et les désastres! De nos jours, avec quelle facilité la masse ignorante ne croit-elle pas aux madones qui clignotent ou qui pleurent? Que nous sommes donc loin de ce discernement sûr de l'être inanimé que M. Herbert Spencer revendique pour l'homme primitif!

Notez pourtant que si ce point de départ de sa genèse des religions est faux, tout son édifice s'écroule. Car il ne peut plus nier la possibilité que la religion ait eu tout au moins simultané-

ment et parallèlement d'autres origines que celle qu'il prétend lui assigner exclusivement.

Cette étroitesse théorique a d'autant plus lieu de surprendre de la part d'un penseur ordinairement plus rigoureux, qu'en définitive il est bien forcé de reconnaître que l'homme a pourtant animé et personnifié bien des objets impersonnels de ses adorations. Il prétend que lorsqu'on s'est mis à adorer le ciel, le soleil, les astres, la montagne, le volcan, le fleuve, la mer, etc., c'est parce qu'on a cru voir dans ces divers phénomènes autant d'ancêtres métamorphosés. Soit. Mais il en résulte toujours qu'on regarda depuis lors ces objets inanimés comme des êtres animés, et non plus seulement comme des choses. Comment donc cette illusion fut-elle possible, s'il est vrai que l'homme discerne si bien ce qui est animé et ce qui ne l'est pas, et pourquoi cette confusion relativement tardive est-elle plus vraisemblable, lorsque la réflexion avait déjà grandi, qu'à l'époque où elle sortait à peine des limbes de l'esprit?

Ce n'est ni d'aujourd'hui ni même d'hier que les observateurs sérieux ont ramené à des phénomènes de la nature la plupart des divinités adorées par les peuples polythéistes en possession d'une mythologie développée. Stobée, compilateur grec du v[e] siècle, qui nous a conservé dans son *Florilegium* bien des fragments de l'ancienne poésie grecque, nous dit en parlant d'Épicharme: Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς Θεοὺς εἶναι λέγει ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας[1]. César et Tacite, malgré la différence des noms, assimilent à des divinités romaines ou connues des Romains les dieux dont ils constatent le culte en Gaule et en Germanie. C'est qu'ils ont le sentiment de l'identité foncière des objets de ces cultes, et il n'est pas un lycéen qui ne sache ce que signifie l'expression de *Jupiter serenus*. Cicéron admet sans hésitation que c'est la terre qui inspire la Pythie. Dans l'Inde on trouve des écrivains qui ont très nettement pénétré le sens primitivement naturiste des vieux mythes. Ainsi nous lisons dans les *Sanscrit*

[1]) *Floril.*, XCI, 29.

Texts recueillis et traduits par M. Muir (part. IV, ch. Ier, sec. 2) ce curieux fragment pris de Koremârila : « On raconte que Prajâpati, le seigneur de la création, fit violence à sa propre fille. « Que signifie cela ? Prajâpati, le seigneur de la création, est un « nom du soleil, parce que le soleil protège toutes les créa- « tures. Sa fille Ushas, c'est l'aurore. Et quand on dit qu'il en « devint amoureux, cela signifie simplement qu'au matin le « soleil court après l'aurore, laquelle s'appelle en même temps « la fille du soleil, puisqu'elle se lève quand il approche. De « même quand on dit qu'Indra fut le séducteur d'Ahalyâ, cela ne « veut pas dire que le dieu Indra commit un tel crime ; mais « Indra est le soleil et Ahalyâ la nuit, et comme la nuit est « séduite et anéantie par le soleil du matin, il en résulte qu'Indra « s'appelle l'amant d'Ahalyâ. »

Il serait facile d'allonger la liste des citations de ce genre. Le christianisme des premiers siècles et du moyen âge retarda le moment où l'explication naturiste des mythologies fut généralement adoptée en faisant des dieux et des déesses autant de diables et de diablesses qui trouvaient charmant de se faire adorer. Mais depuis le siècle dernier on peut dire que l'explication naturiste voit toujours grossir le nombre de ses partisans. Rousseau en eut comme l'intuition. Notre compatriote Bergier la développa savamment dans un livre très peu connu et qui mériterait de l'être davantage [1]. Et l'on était encore loin de se douter des confirmations toutes puissantes, malheureusement trop dédaignées par M. Herbert Spencer, que la philologie comparée devait dans notre siècle apporter à sa thèse essentielle en remontant aux origines antésanscrites des noms des dieux de la race aryenne, et en tombant régulièrement sur un phénomène physique comme sur le point générateur de chaque divinité particulière. Les subtilités, les recherches trop raffinées, les étymologies trop complaisantes et les explications trop romanesques sont autant de leçons de prudence, mais ne sauraient détruire le fait patent que nous rappelons à nos lecteurs.

[1] *Origine des dieux du paganisme*, 2 vol. *Paris*, 1767.

Mais, nous objectera-t-on, tout cela ne concerne que des mythologies relativement civilisées, par conséquent bien jeunes, quelque vieilles qu'elles soient pour nous, si nous pensons aux origines, et pour se faire quelqu'idée de ce que purent être ces origines, ce ne sont pas les Grecs et les Romains, ce ne sont pas même les Aryas védiques, qu'il faut consulter; ce sont ces populations restées au plus près de l'état primitif, ces tribus dites sauvages, désormais explorées, décrites par des observateurs compétents, et dont la religion rentre exactement dans le cadre tracé par M. Herbert Spencer. Preuves en soient les très nombreuses citations de voyageurs et d'explorateurs dont il a rempli son livre.

En effet M. Herbert Spencer a invoqué le témoignage d'un très grand nombre de voyageurs de toute catégorie, en indiquant trop rarement ses sources; et pourtant s'il est un domaine où il faut peser et soupeser la valeur des témoins et leur compétence, c'est bien celui-là. Missionnaires et libres penseurs semblent s'être entendus pour nous donner les idées les plus inexactes de ce que sont en réalité les croyances et les coutumes religieuses des sauvages. Cependant on peut sans inconvénient accepter momentanément comme vrai, d'une vérité générale, l'ensemble des faits allégués par M. Herbert Spencer, pour démontrer que chez les non civilisés le culte des ancêtres avec ses conséquences révèle non seulement sa prépondérance, mais aussi son caractère primitif, absolument originel.

Il n'y a qu'un malheur, et c'est celui-ci :

De la même manière, avec la même méthode et procédant tout à fait de même, on peut tout aussi bien démontrer le contraire. Il suffit de trier dans ce champ immense les observations favorables et de se taire sur celles qui sont de tendance opposée. Les spécialistes seuls sont en état de savoir combien les religions des non civilisés se ressemblent sur toute la terre et combien en même temps elles diffèrent sur une foule de détails. On ferait des volumes avec leur description complète. Les religions polynésiennes, par exemple, sont légion, bien que toutes frappées à

la même empreinte. Chaque nouvelle exploration dans l'Amérique du Nord et du Sud, dans l'intérieur de l'Afrique, dans la Malaisie et la Mélanésie, dans l'Asie centrale et dans l'Asie boréale, rapporte une masse de faits inédits, et chacun peut y trouver ce qu'il cherche. Je pourrais, en suivant la méthode de M. Herbert Spencer, démontrer plus péremptoirement encore que la religion primitive n'est pas autre chose que la sorcellerie. Je pourrais aussi bien relever partout des faits sans nombre pour prouver qu'aux âges primitifs ce ne sont pas des hommes et des femmes qui sont devenus des phénomènes naturels, mais des phénomènes naturels qui à force d'être animés et personnifiés sont devenus des hommes et des femmes. Je pourrais même, marchant sur les traces de nos vieux apologistes de la révélation, démêler partout les débris obscurs, les *fragmenta sparsa* des enseignements de la Genèse. Les rapprochements curieux ne me feraient certes pas défaut. On m'avouera qu'une méthode aussi bonne fille ne peut absolument pas prétendre à la sévérité incorruptible de toute méthode qui se respecte. La réalité est que tout cela n'est possible qu'à la condition de partir d'un *a priori* que l'on cherche ensuite à confirmer par des faits systématiquement choisis, et par l'élimination non moins systématique de leurs contraires.

De plus, comment M. Herbert Spencer expliquera-t-il ces parallélismes, ces éléments communs, ces mythes analogues dont la mythologie comparée révèle l'existence chez tous les peuples polythéistes et à tous les degrés de la civilisation?

Par exemple, c'est un fait bien connu de tous ceux qui se sont occupés de mythologie générale, que les héros ou dieux solaires présentent un peu partout des légendes analogues. Non seulement les plus connus de nous tous, Adonis, Endymion, Persée, Bellérophon, Hercule, mais aussi le Maui polynésien, le Bochica des Muyscas, le Balder germanique, le dieu colibri des Aztecs, l'Osiris égyptien, etc.[1], se distinguent 1° par l'humilité ap-

[1]) On peut y ajouter Apollon lui-même, dont la légende renferme plus d'un trait mélancolique.

parenté ou le mystère de leurs origines ; 2° par le degré de gloire, de bonheur ou de sagesse où ils parviennent ; 3° par leur fin qui est ou mauvaise ou tout au moins triste. C'est là le canevas commun. Pour nous qui pensons que la personnification du soleil s'est reflétée sur les légendes des héros solaires et les a toutes marquées d'un même sceau fourni par le destin diurne ou annuel du grand astre, cette conformité foncière s'explique toute seule. Mais dans le système de M. Herbert Spencer il faut se représenter qu'en cent endroits différents il est apparu un homme d'origine mystérieuse, qu'il s'est distingué par une supériorité telle qu'il est devenu l'objet des hommages de tous, qu'il a fini tristement, et qu'on l'a pris ensuite pour le soleil. Quelle invraisemblance ! Et pour se rendre compte du culte si répandu de l'étoile du matin ou de l'aurore, il faut admettre que dans une myriade de tribus primitives il s'est trouvé précisément une femme d'une beauté telle qu'elle méritât ce nom et qu'elle devint déesse.

Autre fait dont M. Herbert Spencer ne paraît pas avoir tenu compte. Dans le vaste archipel de la mer du Sud divisé en une multitude de petits archipels dont les groupes divers forment la Polynésie, la Micronésie et la Mélanésie, on peut très bien observer que le culte des ancêtres s'est greffé sur une mythologie naturiste, l'a supplanté par places, s'y est associé ailleurs et est demeuré très peu pratiqué, si même il n'est pas resté inconnu, dans les îles les plus occidentales de la Micronésie. Il a marché de l'est à l'ouest. C'est ce qui résulte de l'enquête minutieuse sur les religions de l'Océanie, dont les résultats ont été consignés dans le dernier volume de l'*Anthropologie* de Waitz-Gerland.

Il est encore une considération qui me paraît décisive. Le culte des ancêtres, là où il est pratiqué, se rapporte à la série ascendante des pères de l'adorateur. Parfois il s'arrête au troisième ou quatrième échelon, c'est-à-dire aux seuls ancêtres dont on ait gardé quelque souvenir. Cela diffère essentiellement du culte d'un être dont on peut se croire le descendant,

mais que l'on place bien au-dessus des animaux intermédiaires et que l'on considère comme une sorte de créateur ou du moins de générateur par excellence. Pourquoi cette différence entre le premier ancêtre et les autres? Voilà ce que la théorie de M. Herbert Spencer ne peut pas expliquer. Si elle était fondée, tous les ancêtres consécutifs devraient être dieux au même degré. Au contraire, il y a visiblement distinction profonde entre le dieu, qui peut être le premier ancêtre, mais qui est aussi autre chose, et ceux qui viennent après lui, mais qui ne sont qu'ancêtres.

Psychologiquement, on ne comprend pas non plus pourquoi l'idée que les morts survivaient en réalité à l'apparence de leur anéantissement, a pu conduire à en faire les objets d'un culte religieux. Il n'y avait pas l'ombre d'une raison pour qu'on leur attribuât après la mort un pouvoir supérieur à celui de l'homme vivant. Il en est tout autrement quand on croit déjà à des esprits de la nature, commandant aux choses de la nature, pouvant s'en détacher et y rentrer à leur guise, ce qui constitue l'animisme proprement dit et ce qui fait le fond de la religion de la plupart des sauvages. Alors on comprend que, dans la foi en la survivance, on ait de plus en plus assimilé les esprits des ancêtres à ces esprits de la nature dont on redoutait ou dont on désirait l'action. Le culte de ceux-ci a tout naturellement poussé au culte de ceux-là. N'est-ce pas ce que nous voyons en Chine, ce pays des antiquités par excellence, où le culte des ancêtres est devenu, non exclusif, mais prépondérant? Il repose, de l'aveu de tous les écrivains chinois, sur une mythologie naturiste antérieure dont le Feng-Shui ou la science des influences favorables ou nuisibles des choses est l'expression moderne, qui remonte en principe jusqu'aux plus lointains souvenirs de la race et qui est demeurée la religion officielle de l'État. Il faut se garder dans une discussion comme celle-ci de se jeter dans les discussions psychologiques et surtout métaphysiques. Je me permets seulement d'énoncer ma conviction que l'on cherche en vain à dérouler les origines des croyances en la vie future et en l'existence des dieux, si l'on ne reconnaît pas dans la nature même de l'esprit humain une

propension naturelle à s'élever, en un certain point de son développement, à l'une et à l'autre notion. Il est facile de dire que l'analogie du sommeil, de la syncope, etc., et de la mort a engendré la supposition que celle-ci était également suivie d'un réveil. Mais il n'est pas moins vrai qu'il y avait pourtant une différence capitale et sautant aux yeux des plus simples, la différence qui consiste en ceci que le cadavre ne reprenait pas vie et se réduisait finalement à rien. De même l'utilitarisme ou le simple calcul d'intérêt auquel on veut ramener les premières manifestations de la religion dans l'humanité ne suffit pas à en expliquer la puissance esthétique et si souvent voluptueuse.

III

Le problème des origines religieuses, comme tous les problèmes d'origine, est extrêmement compliqué, et il est fort douteux que l'on puisse jamais spécifier un genre particulier de culte en disant : voilà le culte primitif. Il nous paraît improbable que l'humanité, même déjà distincte de l'animalité, ait été religieuse dès l'origine, et on nous montrerait dans les derniers bas-fonds de notre espèce quelques tribus extrêmement arriérées et destituées de toute notion religieuse que nous n'en serions nullement surpris. Cependant une tribu de ce genre est encore à trouver, n'en déplaise à sir John Lubbock, qui dénie toute religion à des peuplades dont il raconte ensuite les superstitions. La première religion, qu'elle soit apparue sur un point du globe habité ou sur plusieurs, a dû être très incohérente, très peu fixe, nullement systématique, et se rapporter à ce qui intéressait le plus directement l'homme, c'est-à-dire à l'alimentation et à la sécurité. Ce n'est pas l'ensemble de la nature dont il ne pouvait avoir aucune idée, ce ne sont pas mêmes ses grands phénomènes, — ils le laissaient indifférent — qui ont provoqué chez lui l'éclosion du sentiment religieux. L'arbre nourricier, le fleuve poissonneux, la colline giboyeuse, et puis le retour de la lumière, la marche en

apparence irrégulière de la lune (elle a été adorée, semble-t-il, avant le soleil) ont dû parler bien plus fortement à son imagination première que le ciel, la terre, la mer sans bornes. Mais c'est à tort qu'on donne le nom de fétichisme à ce premier stade du sentiment religieux[1]. En réalité il n'y a qu'une différence de degré, non de genre, entre le culte d'un arbre et celui de la forêt, entre le culte de la montagne et celui de la terre, entre le culte de la source et celui de la mer, entre le culte de la lune et celui des astres et du ciel couvrant tout. Ce dut être seulement après une longue accumulation d'expériences que l'homme se fit quelqu'idée des proportions réelles des phénomènes, de leur subordination et de leur importance relative et, par exemple, se persuada de la supériorité du ciel ou du soleil sur tout ce qu'il pouvait voir et connaître.

Mais je crois qu'il faut maintenir l'antériorité du naturisme sur toute autre forme de religion. Il fallut une dose de réflexion qui n'a rien de primitif pour se demander ce qui suivait la mort, pour

[1]) Il serait temps qu'on mît un peu plus de rigueur dans l'emploi de ce vocabulaire spécial; car les malentendus deviennent nombreux. Nous appelons *naturisme* la religion fondée sur le culte des objets naturels visibles, soit qu'on les adore directement et sans penser à une distinction entre leur forme visible et l'esprit qui les anime, soit que cet esprit s'en distingue, puisse s'en détacher partiellement, se rapproche même tout à fait de la forme humaine, mais demeure toujours associé à l'objet de manière à en porter toujours l'empreinte dans les légendes où il figure. C'est une question de plus ou de moins, l'objet n'étant jamais adoré que dans la supposition qu'il est animé. — *L'animisme* commence là où la multiplication indéfinie des esprits de la nature fait qu'on les considère comme complètement détachés et complètement indépendants des objets avec lesquels ils se confondaient à l'origine. C'est sur cette croyance aux esprits que se greffent la *sorcellerie* partout si répandue et génératrice du sacerdoce, le *fétichisme* et l'*idolâtrie*. L'idolâtrie n'est qu'un raffinement du fétichisme devenu trop grossier pour l'esprit plus développé. Le fétiche est essentiellement un objet en lui-même mesquin, portatif, *possédable*, mais se recommandant aux yeux du non-civilisé par quelque particularité qui fait qu'il y voit la résidence d'un esprit. Plus tard il faut de plus la ressemblance plastique du fétiche avec l'animal ou avec l'homme, et de là l'idolâtrie. — Comme nous l'avons dit plus haut, le culte des ancêtres est une sous-division de l'animisme. Les esprits défunts sont assimilés à ceux de la nature, d'abord adorés comme eux, ensuite plus qu'eux. — Là où le naturisme se déploie en une riche mythologie dramatisée, c'est-à-dire chez les races les mieux douées sous le rapport spéculatif et esthétique, l'animisme et le culte des ancêtres se développent faiblement. Là au contraire où, comme en Chine, la mythologie reste inféconde, où, comme chez beaucoup de peuples sauvages, elle ne peut sortir de son état embryonnaire, l'animisme devient prépondérant et souvent, par lui et avec lui, le culte des ancêtres.

l'assimiler à un sommeil ou bien à un évanouissement. Car, je le répète, en supposant que, comme l'enfant, le non-civilisé pût croire que le mort dormait, comme l'enfant aussi, il dut être très frappé de ce que ce sommeil n'en finissait pas. Il en fut autrement quand, sur la base du naturisme, on crut à l'existence d'innombrables esprits. Dès lors l'élan était donné pour leur assimiler les âmes défuntes. Il y avait comme un autre monde qui s'ouvrait pour les imaginations. On pouvait *diviniser*. Que sont toutes les divinisations historiques dont nous avons connaissance, si ce n'est l'exaltation d'hommes que l'on met au rang des dieux auparavant connus? Il en a toujours été de même.

Un regard attentif jeté sur les anciennes croyances, encore aujourd'hui en vigueur chez les non-civilisés, démontre vite que l'homme des temps primitifs ne faisait aucune différence essentielle entre la nature divine, la nature humaine et la nature animale. Le plus souvent, en personnifiant les objets de la nature dont il faisait ses dieux, il les conçut sous forme animale, et cela d'autant plus facilement qu'il était très disposé à voir un supérieur dans l'animal. Ce n'est pas parce que le hasard a voulu que le premier ancêtre d'une famille ou d'une tribu reçût le surnom du Faucon, ou du Jaguar, ou du Serpent, qu'un Peau-Rouge ou un Nègre vénère l'un ou l'autre de ces animaux ; c'est que la divinité protectrice ou génératrice, ou l'esprit protecteur de la famille ou de la tribu sont conçus par lui sous cette forme déterminée. Les animaux de la dite espèce sont de la famille divine et de sa famille à lui-même, ils sont congénères. Car, en vertu de la même confusion primitive, le sauvage ne voit pas plus de difficulté à croire que lui et sa tribu descendent d'un animal qu'à se regarder comme engendrés par un dieu. Ou plutôt l'animal et le dieu ne font qu'un dans son esprit. Par la même raison il peut croire que ses ancêtres les plus distingués ont été se loger dans des corps célestes, ou sont devenus ces corps célestes, ou n'étaient autre chose que ces corps célestes venus sur la terre. La distinction entre les deux notions ne s'établit pas dans son esprit. C'est une croyance que l'on peut remarquer en Polynésie, chez les Caraïbes, ail-

leurs encore. Mais ce cours d'idées est très différent de celui que M. Herbert Spencer se figure quand il veut démontrer que les astres n'ont été l'objet d'un culte qu'à partir du moment où l'on a pu croire qu'ils étaient les ancêtres de la famille ou de la tribu.

En résumé, et bien que sur certains points de détail M. Herbert Spencer ait réclamé à bon droit pour le culte des ancêtres une place parmi les facteurs de l'évolution religieuse dans l'humanité, sa théorie ne recouvre pas l'ensemble des faits qu'il s'agit d'interpréter, elle ne nous délivre pas du tout de la nécessité des recherches philologiques, elle se heurte contre des invraisemblances inacceptables, et la conséquence en est qu'il nous faut continuer de travailler, à la sueur de nos fronts, sans pouvoir songer plus qu'auparavant à les appuyer sur le trop commode oreiller du nouvel évhémérisme.

ALBERT RÉVILLE.

ESDRAS

ET LE CODE SACERDOTAL

I

Je ne connais aucun personnage de l'Ancien Testament qui ait été aussi gratuitement surfait que le prêtre et scribe babylonien Ezra ou Esdras. La légende talmudique voit en lui un second Moïse; l'école critique moderne le considère comme le promulgateur, parfois même comme le compilateur du Pentateuque; tous font de lui un homme extraordinaire, dont l'action aurait fait époque, voire point tournant dans le développement du judaïsme. Et cependant, si l'on consulte l'histoire, on ne découvre rien qui puisse justifier une appréciation aussi enthousiaste. On comprend sans effort la raison qui a grossi démesurément l'autorité d'Esdras dans le camp des pharisiens. Ceux-ci, adversaires irréconciliables de l'école des saducéens qui rejetait la tradition, et zélés partisans de l'idée qu'une loi orale a toujours existé à côté de la loi écrite, transmise par Moïse, avaient besoin d'un personnage biblique du retour de la captivité, auquel ils pussent faire remonter la transmission des coutumes traditionnelles qu'ils estimaient souvent égales et même supérieures à celles qui ont l'Écriture pour origine. La personne d'Esdras, décrite par l'auteur des *Chroniques*[1] comme un scribe habile et un

[1] On sait que les livres d'Esdras et de Néhémie font partie du livre des Paralipomènes ou des Chroniques.

ardent puritain, obtint de préférence l'honneur d'être considéré comme le fondateur de la secte et le propagateur de la loi orale. Par conséquent, Esdras et les signataires du pacte relatif à la stricte observation des prescriptions mosaïques (Néhémie X), furent appelés « hommes de la Grande Synagogue » (אנשי כנסת הגדולה) et « pères de la tradition » (אבות הקבלה). Tout cela, dis-je, se comprend et s'explique, mais en vain se creuse-t-on le cerveau, pour découvrir la raison qui ait pu conduire certains auteurs modernes à attribuer à Esdras la publication et même la rédaction finale du Pentateuque. Quand saint Jérôme écrivit ces mots mémorables : *Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram instauratorem operis, non recuso*, il fut guidé par deux considérations dogmatiques d'une importance capitale, dont l'une, de source pharisienne, attribuait à Esdras une autorité égale à celle de Moïse ; l'autre, purement chrétienne, prolongeait l'époque prophétique jusqu'à la venue de Jésus. Dans ces conditions, la concession du célèbre Père de l'Église n'est qu'apparente, car elle ne change en rien le caractère inspiré et surnaturel des Livres Saints. Pour l'école critique moderne, le point de vue change du tout au tout ; le terrain sur lequel elle se place est le caractère purement humain de l'Écriture ; sa tâche principale consiste à relever la différence des sources, les contradictions des diverses traditions mises côte à côte par les multiples rédactions, et par-dessus tout, le caractère factice et récent de tout le bagage traditionnel. Ici, les personnages les plus vénérés, dépouillés de l'auréole dont la tradition les a entourés, sont réduits à des proportions très humbles, ou disparaissent tout à fait. Comment se fait-il donc, que la personne d'Esdras seule soit restée intacte au milieu de cette chute générale et précipitée des personnages bibliques ? Chose étonnante, ce scribe babylonien a même été gratifié par les critiques de deux titres dont les prophètes eux-mêmes se seraient montrés jaloux : celui de dernier rédacteur du Pentateuque, et celui de révélateur des quatre premiers livres de ce recueil. Voilà des affirmations bien précises qu'on nous présente avec une assurance absolue qui semble défier la contradiction.

Pénétré de l'amour de la vérité et professant la plus haute estime pour la jeune école critique qui compte parmi ses membres des savants aussi distingués que MM. Graf, Wellhausen; Reuss, d'Eichthal, etc., j'ai mis la meilleure volonté du monde à accepter la nouvelle manière d'envisager le rôle d'Esdras. Malheureusement, après une étude persévérante du sujet, je n'ai rien trouvé ni dans les mémoires de ce scribe, si ceux qu'on donne en son nom lui appartiennent en réalité, ni dans le récit, pourtant assez enjolivé du chroniqueur, le moindre indice favorable à cette hypothèse; je dirai plus, c'est un sentiment contraire qui se dégage de ce récit, sentiment peu en accord avec le rôle actif et décidé qu'on a bien voulu accorder au célèbre scribe. Aussi, après de longues hésitations et n'ayant d'autre but que la recherche impartiale de l'histoire, je me décide maintenant à exposer mes doutes à cet égard, avec l'espoir que des forces plus jeunes et plus autorisées que les miennes se mettront bientôt à examiner sérieusement les autres résultats obtenus jusqu'à ce jour par cette nouvelle école critique.

II.

Le prêtre et scribe Esdras, fils de Séraya, partit de Babylone le premier mois de la septième année d'Artaxerxès Longuemain (avril, 458 av. J.-C.) en tête d'une caravane de 1534 pèlerins mâles, pour se rendre en Palestine. Il était muni, dit-on, d'un firman du Grand Roi, rédigé en langue araméenne et de la teneur suivante:

« Artaxerxès, roi des rois, à Esdras le prêtre, scribe de la loi du « Dieu du ciel, salut. Je permets à tous les Israélites de mon « empire d'aller avec toi à Jérusalem, s'ils le désirent, car tu es « envoyé par le roi et ses sept conseillers, afin de t'enquérir sur « l'état de la Judée et de Jérusalem d'après la loi de Dieu que tu « possèdes, et afin d'y porter l'or et l'argent que le roi et ses « sept conseillers ont voué au Dieu d'Israël qui demeure à Jéru- « salem. Avec cet argent vous achèterez des sacrifices et des liba-

« tions pour l'autel de Jérusalem, où vous remettrez également « les objets du culte que nous vous confions. Vous êtes libres « d'employer, comme vous l'entendrez, les autres sommes qui « proviennent des dons faits par votre peuple. Si les dépenses de « votre culte dépassent les sommes dont vous disposez, vous vous « adresserez aux collecteurs d'impôts (גזבריא) de la province ciseu- « phratique (עבר נהרא), lesquels sont invités à livrer sans retard, à « la demande d'Esdras, prêtre, exégète [1] de la loi du Dieu du ciel, « jusqu'à cent talents d'argent, cent kors de blés, cent baths de « vin, cent baths d'huile et du sel en quantité illimitée. Si cela « vous est requis au nom du Dieu du ciel (אלה שמיא), vous êtes « tenu de le livrer au profit du temple du Dieu du ciel, afin que « Dieu ne se fâche pas contre le gouvernement du Roi et de ses fils. « Il vous est en outre défendu de soumettre à un impôt quelconque « les prêtres, les lévites, les chantres, les portiers, les portefaix « et les autres serviteurs du temple. Quant à toi, Esdras, suivant « la science de Dieu que tu possèdes (mot à mot : que tu as en ta « main), nomme des juges civils (שפטין) et des juges religieux (דינין) « qui exerceront leur autorité sur ceux de ta nation qui habitent « la province ciseuphratique et qui connaissent la loi de ton Dieu, « et enseigneront ceux qui ne la connaissent pas. Celui qui n'ac- « complira pas la loi de ton Dieu et la loi du Roi, sera infailllible- « ment passible de peines proportionnelles, et suivant son crime « il sera condamné soit à la mort, soit à l'exil, soit à l'amende « ou à la prison [2]. »

Arrivés à Jérusalem le premier jour du cinquième mois (août 458 av. J.-C.), les pèlerins réintégrèrent l'or et l'argent dans le trésor du temple, et apportèrent un riche holocauste à Dieu pour le remercier de la protection qu'il leur avait accordée pendant le voyage. Ensuite, ils remirent les ordres royaux aux satrapes de la Ciseuphratique, lesquels se montrèrent pleins de prévenances envers le peuple et le temple. Depuis le jour de son arrivée jusqu'au

[1]) Ou herméneute. C'est le sens exact du mot *sôphêr* qu'on traduit ordinairement par « scribe » ou « lettré. »
[2]) Esdras, VII.

16 du neuvième mois, Esdras s'éclipsa et on n'entendit pas parler de lui. Le 17 de ce mois, ce prêtre ayant appris des chefs que plusieurs parmi le peuple avaient épousé des femmes païennes, déchira ses habits, s'arracha les cheveux, s'abstint de toute nourriture, et revêtu d'un cilice, il fit à haute voix une profession de péché au milieu de quelques hommes pieux qui s'étaient attachés à lui. Ces lamentations attirèrent une grande multitude composée d'hommes, de femmes et d'enfants, lesquels se mirent aussi à gémir et à fondre en larmes. Un des chefs du peuple nommé Sekania, fils de Yehiel, de la grande famille de Benê-Elam, encouragea Esdras à former une association dont les membres promettraient par serment de renvoyer les femmes étrangères et d'exhorter le peuple à les imiter. Esdras communiqua aussitôt au peuple le projet qu'on lui avait suggéré et fit force prières pour qu'on le mît à exécution. Le projet fut adopté à l'unanimité ; on prescrivit une assemblée générale pour le 20 du même mois, sous peine d'excommunication et de confiscation pour les absents. La réunion eut lieu le jour indiqué où Esdras enjoignit au peuple de se séparer des femmes étrangères, ce que le peuple promit à peu d'exceptions près. La séance n'ayant pu se prolonger à cause du mauvais temps, il fut décidé qu'un comité choisi parmi les notables et les juges de chaque ville, inviterait ceux qui ont fait des mariages exotiques à divorcer avec leurs femmes. Ce comité entra en fonction le premier du dixième mois et dans deux mois cette réforme fut un fait accompli [1].

Pendant les treize ans subséquents, l'histoire est de nouveau muette sur le compte d'Esdras. Cette année, la vingtième d'Artaxerxès, arriva à Jérusalem Néhémie, fils de Hakalia, revêtu de la dignité de satrape de la Judée. Celui-ci trouva la capitale en ruines et la communauté dans une extrême décadence. Son premier soin fut d'entourer Jérusalem de fortes murailles, afin de la protéger contre les incursions des peuplades voisines ; puis il fit remettre aux pauvres parmi le peuple les dettes qu'ils avaient contractées

[1]) Esdras, VIII, IX, X.

envers les riches, et leur fit restituer leurs terres et leurs enfants que ceux-ci détenaient à titre d'hypothèque. Le premier jour du septième mois de la même année, on réunit une assemblée générale et l'on invita Esdras à apporter le livre de la loi de Moïse, afin d'en faire la lecture devant le peuple. Quand, monté sur la tribune et assisté par treize prêtres, Esdras eut ouvert le rouleau sacré et prononcé la bénédiction d'entrée, tout le peuple debout répondit *Amen* et, en levant les mains vers le ciel, il se jeta sur sa face en signe d'adoration. Esdras lut ensuite plusieurs péricopes de la loi depuis le matin jusqu'à midi, et ses paroles furent expliquées au fur et à mesure par les principaux lévites.

L'effet de la lecture fut tel que le peuple se sachant coupable d'avoir souvent transgressé les commandements de Dieu, se mit à verser d'abondantes larmes; Néhémie, Esdras et les lévites cherchèrent à l'apaiser par les paroles suivantes : « Cessez de pleurer et de vous affliger dans ce jour saint, mais allez plutôt manger ce qui est gras et boire ce qui est doux[1], et distribuez de la nourriture à ceux qui n'en ont pas préparé, car ce jour est consacré au Seigneur; chassez donc toute idée sombre de votre esprit, attendu que la joie en Dieu est votre force. » Là-dessus les invités se dispersèrent et passèrent la journée « en grande réjouissance » (בשמחה גדולה). Le lendemain les chefs accompagnés de prêtres et de lévites s'étant rendus auprès d'Esdras afin de s'instruire dans la loi, furent fort attentifs au passage qui ordonne de célébrer, le 15 de ce mois, la fête des Tabernacles. Le même passage ordonnait aussi de faire annoncer dans toutes les villes la proclamation suivante : « Allez chercher dans les montagnes des feuilles d'olivier, de bois à graisse[2] (עץ שמן), de myrte(?), de palmier, de bois *noué* (עץ עבות), afin de construire les cabanes. » La proclamation fut accueillie avec enthousiasme et la fête fut célébrée con-

[1]) Le parallélisme de *maschmannim* (choses grasses) et *mamtaqqim* (choses douces) comparé à celui de *debasch* « miel » et *schemen* « graisse, huile » dans le Deutéronome, XXXII, 13, rend presque certain que l'épithète usuelle de la terre sainte *zâbat hâlâb udebasch* « abondante en lait et en miel, » doit être lue *zâbat heleb udebasch* « abondante en graisse et en miel ».

[2]) Probablement une variété d'olivier.

formément au rite pendant huit jours avec des lectures journalières de la loi. Une pareille fête, ajoute le chroniqueur, n'a pas été célébrée depuis le temps de Josué, fils de Noun. Le 24, on prescrivit un jour de jeûne avec cilice et cendres, et l'on passa l'avant-midi à lire la loi et à se confesser. L'assistance était composée de personnes exemptes de mariages mixtes. Après de ferventes prières et une action de grâces prononcée à haute voix par les lévites, on procéda à la souscription d'un acte dans lequel les notables de toutes les classes de la population s'obligèrent à accomplir fidèlement la loi donnée par Moïse, le serviteur de Dieu. Les signataires, au nombre de 85, dont le quatrième était Esdras, firent jurer au reste du peuple de faire comme eux. On insista surtout sur les commandements relatifs aux alliances avec les païens, à la sanctification du samedi et de l'année de chômage, de plus à l'envoi au temple des prémices et des dîmes. On s'obligea en outre à donner annuellement un tiers de sicle pour l'entretien du culte, ainsi qu'à apporter, chacun désigné par le sort, une quantité de bois à brûler pour l'autel[1].

Depuis ces événements, le nom d'Esdras ne figure que dans le récit de l'inauguration de la muraille de Jérusalem, où ce prêtre conduisit la grande procession ordonnée par Néhémie. Il disparaît ensuite de l'histoire. Quand, la trente-troisième année d'Artaxerxès, Néhémie fut rentré à Jérusalem après une courte absence, il trouva Tobie l'Ammonite commodément installé dans la cellule du temple, à côté du prêtre Eliaschib son parent. Les autres mesures prises par Esdras n'étaient pas non plus observées. Néhémie dut chasser l'Ammonite et rétablir de nouveau l'ordre aussi bien dans les affaires du culte que dans celles des mariages mixtes. Cette dernière réforme ne lui réussit que par des procédés violents. Les plus obstinés furent cruellement battus et tourmentés jusqu'à ce qu'ils eussent promis de se séparer de leurs femmes[2]. Esdras n'était plus là; peut-être est-il retourné à Babylone comme le veut la tradition.

[1]) Néhémie, I-X.
[2]) *Ibid.*, XII-XIII.

III.

Même en supposant la parfaite historicité de tous les faits rapportés par l'auteur des *Chroniques*, il sera, je crois, impossible de méconnaitre combien peu la personne d'Esdras avait les qualités nécessaires à un promulgateur d'une nouvelle législation, que dis-je, à un simple réformateur d'abus. D'après la donnée formelle du narrateur, Esdras n'eut, dès le début, que la seule ambition d'étudier et d'accomplir à son aise les observances de la loi et d'en propager la pratique parmi la masse ignorante du peuple. (Esdras, VII, 10.) Pendant la captivité, la plupart des commandements relatifs à la pureté légale, aux fêtes, aux sacrifices et aux prérogatives des prêtres sont devenus impraticables et ont été entièrement négligés. Cet état de choses pesait comme un lourd fardeau sur la conscience des hommes pieux de cette époque. Y a-t-il, en effet, pour une âme religieuse des tourments plus atroces que la certitude de se trouver en état de péché sans disposer d'aucun moyen pour en obtenir le pardon? On sait que sur la terre étrangère, le seul moyen efficace du pardon aux yeux de l'antiquité, le sacrifice, était défendu par une stipulation formelle du Deutéronome. Que ce sentiment était très commun chez les fidèles de la captivité, on ne le voit que trop par le psaume LI dont la rédaction est indubitablement antérieure au retour de l'exil, psaume qu'il faut citer en entier de peur de perdre ou d'effacer les importantes données qu'il renferme au sujet de la présente recherche.

« Aie pitié de moi, ô Dieu, suivant ta grâce (habituelle), conformément à la multitude de tes miséricordes, efface mes péchés. Lave-moi bien de mes délits et nettoie-moi de mes fautes, car j'ai conscience de mes crimes et mes forfaits sont constamment présents à mon esprit. En faisant le mal, j'ai tellement eu l'intention de t'insulter, que tu as le droit de me dire les paroles (les plus dures), que tu es justifié de m'infliger les peines (les plus douloureuses). O

Dieu, s'il est vrai que j'ai été enfanté en état de péché et que ma mère m'a conçu à l'état de culpabilité[1], il n'en est pas moins vrai[2] que tu aimes la vérité religieuse qui emplit mon intérieur, et que c'est toi-même qui m'enseigne la sagesse dans les plis les plus cachés de mon être. Purifie-moi donc avec l'hysope, pour que je redeviennes pur; lave-moi et je redeviendrai plus blanc que neige. Annonce-moi des paroles qui me réjouissent et me mettent en état d'exaltation; que mes membres courbés par ta colère reviennent à l'aisance. Cache ta face devant mes délits et efface tous mes péchés. Crée-moi un corps pur et renouvelle dans mon intérieur un esprit toujours prêt à te servir. Ne me repousse pas devant ta face, ne m'enlève pas ton esprit saint. Rends-moi la joie que donne la certitude de ton secours et gratifie-moi d'un esprit généreux. Je veux enseigner aux criminels la voie que tu as tracée, et les pécheurs retourneront à toi. Sauve-moi du péché mortel, ô Dieu de mon salut, afin que ma langue chante ta justice. Seigneur, ouvre mes lèvres et ma bouche annoncera tes louanges. Car tu ne veux pas que j'apporte (ici) des victimes (pour faire expier mes péchés); si je t'apportais un holocauste, tu ne l'agréerais pas. Le sacrifice que je t'apporte (en ce moment) est l'esprit abattu (qui m'anime); ô Dieu, ne dédaigne pas le cœur brisé et contrit (que je t'offre). Daigne rétablir les ruines de Sion, reconstruire les murailles de Jérusalem, alors tu agréeras bien les sacrifices qu'on t'apportera avec sincérité: les holocaustes et les kalils; alors on consumera des bœufs sur ton autel. »

La prière qui précède ne laisse aucun doute sur ce que son auteur, un prophète de la captivité, se proposait de faire en arrivant en Terre-Sainte. Son but était tout d'abord d'accomplir, en toute leur plénitude, les prescriptions de la loi, spécialement celles qui concernent les sacrifices, afin de se décharger du poids de ses péchés vrais ou fictifs, puis ensuite de propager la connais-

[1]) C'est-à-dire que je commets des péchés dès le début de mon existence.
[2]) C'est la nuance délicate de l'opposition adverbiale *hén-hén* aux versets 7 et 8.

sance et les pratiques de la loi parmi ceux qui les ignoraient ou qui refusaient de les exécuter. Eh bien, ce sont absolument les mêmes intentions que le chroniqueur attribue à Esdras. « Esdras, dit-il, s'était proposé (הכין לבבו, mot à mot « apprêta son cœur ») d'étudier la loi de Dieu et de la pratiquer ainsi que d'enseigner en Israel les statuts et les décisions légales (ללמד בישראל חק ומשפט). On dirait presque que le narrateur a composé cette phrase en mettant bout à bout et en prose les expressions du psaume qu'on vient de lire, car la première moitié, הכין לבבו, répond à רוח נכון du v. 12; de même la seconde partie : ללמד בישראל חק ומשפט, est parfaitement parallèle au membre de phrase אלמדה פשעים דרכך du verset 15. Mais quoi qu'il en soit, ce passage du chroniqueur ne fait tant soit peu supposer qu'Esdras ait cherché à introduire parmi ses compatriotes de la Judée un nouveau code émergé on ne sait comment, à Babylone, pendant la captivité dont il aurait été porteur. J'ai à peine besoin de faire remarquer que l'expression חק ומשפט est loin d'impliquer l'idée d'une législation nouvelle inconnue jusqu'alors. Si l'on ajoute à cela cette autre réflexion, savoir, que le titre *sôphèr mâhir betôrat Mösché* « lettré versé dans la loi de Moïse » éveille plutôt l'idée contraire à celle d'un législateur original, on ne manquera point de désirer d'avoir une meilleure connaissance du procédé microscopique au moyen duquel les savants auxquels j'ai fait allusion, ont pu découvrir des choses si étonnantes dans un passage aussi simple qui ne donne guère prise à l'équivoque.

Ce qui est raconté d'Esdras après son arrivée en Terre-Sainte, fait encore moins supposer en lui le caractère d'initiative, propre aux réformateurs. La seule action de quelque portée qu'on lui attribue, la tentative de faire cesser les mariages avec les païens, n'est due qu'à la suggestion des chefs rapatriés. Ces chefs, connaissant la vénération du peuple pour les prêtres et les lettrés ou sôpherim, recoururent naturellement à Esdras qui réunissait ces deux titres en sa personne, afin de rehausser le prestige de l'association projetée et de faire respecter ses décisions ultérieures. La part que prit Esdras dans la réforme sus-indiquée

est d'ailleurs plutôt passive qu'active. Ses actes de contrition, ses cris et ses pleurs au milieu de la foule assemblée devant le temple, attestent, on ne peut mieux, un manque total de l'esprit de résolution. On sent à chaque pas que le temps des prophètes était déjà bien loin. Un Jérémie, un Ézéchiel, pour ne citer que des prophètes qui touchent la captivité, ne se serait point résigné à un rôle aussi effacé : au lieu d'attendre l'invitation des chefs, il aurait attaqué de front et le peuple et les chefs coupables, sans ménager leur susceptibilité, voire même sans se soucier le moins du monde si ses paroles seraient écoutées ou non. On ne sent que trop que pendant que les prophètes accomplissent une œuvre de conscience, Esdras ne fait qu'exécuter une œuvre de commande. Malachias, le dernier et le moins énergique des prophètes, rapatrié lui-même et fort peu antérieur à Esdras, ayant à combattre le même abus des alliances matrimoniales, ne va pas par quatre chemins : son attaque vigoureuse est aussi directe qu'implacable :

« Juda a commis des actes d'infidélité ; des actes abominables sont accomplis en Israël et à Jérusalem, car Juda a profané la sainteté chérie de Jéhovah et conclu des alliances matrimoniales avec les filles des dieux étrangers ! Puisse Jéhovah retrancher à l'homme qui commet cette abomination toute postérité et descendance des tentes de Jacob, ainsi que tout porteur d'offrande à Jéhovah des armées[1] ! »

Cette force d'âme que donnent les grandes convictions, cet esprit d'initiative hardie qui défie tous les obstacles, cette parole mâle et vigoureuse qui sait ébranler les cœurs oublieux de leurs devoirs, font totalement défaut à Esdras, qui procède par voie d'édification et d'attendrissement. Ses airs contrits, ses traits défaits par le jeûne, ses objurgations renouvelées sans cesse, qui comptent autant sur la compassion de ses auditeurs que sur leurs convictions, voilà les moyens qu'Esdras met en œuvre pour ébranler la résistance du peuple. Un pharisien du temps de Jésus, que dis-je, un

[1]) Malachias, II, 11-12.

rabbin du moyen âge n'aurait pas agi autrement. Ajoutons que cette ingérence d'Esdras, si peu personnelle qu'elle fût, n'avait même pas pour but de faire exécuter un commandement du code sacerdotal dont il aurait été le seul détenteur: le verset (Esdras, IX, 1,) qui énumère Ammon, Moab et les Égyptiens parmi les peuples dont les alliances sont défendues, est d'origine deutéronomique. Il faut même remarquer que la défense absolue d'épouser des Égyptiennes renchérit déjà sur les termes du dernier code qui limite cette défense à trois générations seulement[1]. On voit donc que le zèle de ce prêtre ne visait qu'à consolider les pratiques d'une loi ancienne et connue du peuple, mais nullement à introduire des pratiques nouvelles capables de modifier profondément les rites du culte; en d'autres mots, la tendance réformatrice n'est nulle part saisissable.

Parmi les contemporains d'Esdras, combien la conduite de Néhémie n'est-elle pas plus énergique et, disons le mot, plus noble et plus digne sous tous les rapports. Les nouvelles désolantes qu'il reçoit de Jérusalem lui arrachent aussi des larmes en abondance; comme ses compatriotes il recourt au jeûne et à la prière, pour assurer la réussite de sa demande auprès du Grand Roi. Mais une fois arrivé à destination il déploie une activité extraordinaire, au milieu d'innombrables difficultés et en risquant mille fois sa vie et sa haute position, non seulement pour mettre Jérusalem en état de défense, mais aussi pour assurer au culte les moyens d'existence qui lui manquaient jusqu'alors. Quoique ne disposant pas comme Esdras du bras séculier pour se faire obéir dans les choses religieuses, il a su imposer aux riches l'abandon de leurs créances, aux pauvres la prestation régulière des dîmes et des prémices au profit des prêtres. Dans cette grande réforme qui assura l'existence du culte juif, Esdras ne joue aucun rôle indépendant. Autrefois soumis aux chefs, il est maintenant satellite inséparable de Néhémie et ne fait jamais rien sans être autorisé par lui. A l'occasion de la grande assemblée du 1[er] du septième mois,

[1]) Deutér. XXIII, 9.

Esdras attend modestement qu'on l'y invite pour apporter le livre de la loi. Et qu'y lit-il? Est-ce le nouveau code sacerdotal connu de lui seul? L'histoire n'a point cru devoir l'indiquer, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers et qu'ils n'y avaient remarqué rien d'insolite. Peut-on supposer que ces lévites, mis inopinément en présence d'un code nouveau, ne trouvaient la plus petite difficulté pour l'expliquer au peuple? Est-il imaginable que ces prêtres et ces lévites, habitués jusque-là à considérer le Deutéronome comme le livre unique de la loi, aient bénévolement consenti à accepter le nouveau code sans seulement demander d'où il venait, et comment il se trouvait entre les mains d'Esdras? Évidemment c'est bien invraisemblable. On a rappelé à ce sujet l'histoire de la découverte du Deutéronome par le prêtre Helkias du temps de Josias (2 Rois, XXII, 8 *suiv.*); ce rapprochement montre, on ne peut mieux, l'extrême différence des deux cas. Dans le premier, le rouleau sacré trouvé par le grand-prêtre, est d'abord soumis à l'examen du scribe Schafan qui l'annonce au roi comme une importante découverte. Celui-ci, en ayant entendu la lecture, déchire ses habits en signe de repentir et envoie une commission auprès de la prophétesse Hulda, pour lui demander d'intercéder pour eux auprès de Dieu, afin de conjurer les malheurs dont ce livre menace les récalcitrants. Dans la seconde, Esdras ne dit pas un mot qu'il apporte une loi inédite, pendant que Néhémie [1] et le reste du peuple ne s'aperçoivent même pas que le rouleau qu'on déploie devant eux a été grossi de trois quarts. Ce qui est plus étonnant encore, c'est ce fait que même après la lecture aucune mesure n'a été prise pour introduire dans

[1]) M. Wellhausen affirme, il est vrai, qu'Esdras a exécuté son pieux tour de passe-passe de connivence avec Néhémie (*Geschichte Israels*, I, p. 423); il a seulement oublié de donner les raisons qui déterminèrent celui-ci à se mettre de la partie. Du reste, le système de *suspicion permanente* que cet auteur met trop souvent en œuvre afin d'obtenir tout juste ce qu'il lui faut, s'harmonise fort peu avec l'impartialité absolue qui constitue le devoir suprême de l'historien.

la pratique les prescriptions propres au code sacerdotal, comme par exemple la célébration du jour de pardon que ce code regarde comme le plus saint de l'année[1]. Peut-on admettre que des hommes aussi pieux qu'Esdras et que Néhémie n'aient promulgué la nouvelle loi que pour la violer aussitôt? Les vrais innovateurs agissent tout autrement. Je me bornerais à citer l'exemple des pharisiens qui donnent régulièrement le pas aux rites traditionnels de leur secte sur les prescriptions de la loi écrite. Esdras de même n'aurait certainement rien épargné pour généraliser l'accomplissement rigoureux de la nouvelle loi, si son introduction avait été le but principal de ses efforts.

On m'objectera peut-être que l'influence du code sacerdotal se fait sentir dans la manière de célébrer la fête des Tabernacles due à l'inspiration d'Esdras (Néhémie, VIII, 15), laquelle célébration rappelle les prescriptions du Lévitique XXIII, 40. La connexité de ces deux passages saute en effet aux yeux et ne laisse pas subsister le moindre doute que le dernier ne soit la source du premier. Mais cela prouve-t-il que le livre qui renferme ce passage n'a pas été connu auparavant? Je le crois d'autant moins que d'après notre auteur, la célébration de la même fête sous Zorobabel était accompagnée d'un nombre de sacrifices variables (עולת יום יום במספר conformément à la prescription de la loi (כמשפט)[2], prescription qui ne figure, comme on sait, que dans les Nombres, chap. XXIX. Nous sommes donc en présence de deux alternatives : ou le chroniqueur a arrangé ces récits de façon à les conformer à la législation de son temps, alors il ne reste aucune preuve ni pour ni contre l'existence du code sacerdotal avant Esdras; ou bien ces récits sont puisés à bonnes sources historiques et alors la preuve sera plutôt donnée en faveur de cette existence antérieure. Dans un cas comme dans l'autre, le lien qui rattacherait Esdras à l'introduction du code sacerdotal devient tout à fait problématique.

Mais peut-être y a-t-il dans l'histoire d'Esdras une donnée for-

[1]) Lévitique XXIII, 27-32.
[2]) Esdras, III. 4.

melle que ce scribe babylonien était porteur d'une portion inconnue du code attribué à Moïse? A cette question quelques savants ont répondu par l'affirmative, et voici quels passages ils citent pour le prouver. Ceux-ci sont tous empruntés à la lettre d'Artaxerxès dont j'ai donné plus haut la traduction intégrale :

Esdras, prêtre, exégète de la loi du Dieu du ciel (VII, 12, 21.)

D'après la loi de ton Dieu qui est dans ta main (די בידך VII, 14).

D'après la sagesse de ton Dieu qui est dans ta main (VII, 25).

La force probante du premier passage m'échappe entièrement, car, entre un *exégète* et un *rédacteur* la différence est trop palpable, et l'office du premier n'implique nullement celui du second. Dans les deux autres passages on invoque l'expression « dans ta main » qui indiquerait qu'Esdras était porteur d'une loi, appelée science par métaphore, loi qui lui aurait appartenu en propre, bien qu'elle prétendait s'imposer à la totalité des Israélites[1]. J'ai le regret de dire que cette argumentation, rappelant le plus mauvais côté de la subtilité rabbinique, est de nature à donner une idée peu favorable de la méthode actuelle des études bibliques. Prendre les mots « qui est dans ta main » dans le sens lourdement littéral de « que tu tiens dans ta main, » dans le seul but de prouver une thèse favorite, ce n'est vraiment pas faire preuve de beaucoup d'habileté[2]. Il n'est pas nécessaire d'être linguiste pour savoir que cette expression marque simplement l'idée générale et abstraite de possession, exprimée par le verbe avoir ou posséder. C'est un simple compliment que le Grand Roi entend faire au savant prêtre en lui disant : Fais les

[1]) Ce sont les paroles mêmes de M. Wellhausen : « Am wichtigsten bleibt indessen der Ausdruck dass das Gesetz (die Weisheit) seines Gottes in seiner Hand gewesen sei : es war also sein Privatbesitz, wenn es auch Geltung für Ganz Israel beanspruchte. » (*Geschichte Israels*, I, p. 422.)

[2]) C'est comme si on traduisait l'expression arabe *baynu yadayhi* par « entre ses mains. »

choses d'après la loi divine ou bien d'après la science divine que tu possèdes si bien. Du reste, n'est-il pas étrange qu'on aille chercher dans la lettre d'Artaxerxès la preuve qu'Esdras avait un manuscrit tout prêt à être imposé aux Israélites de la Palestine? N'est-il pas plus étrange encore de vouloir y trouver que le roi païen ait recommandé d'en propager les doctrines avec le concours des autorités perses? Comment expliquera-t-on le zèle d'Artaxerxès pour le code sacerdotal et sa haine pour le code deutéronomique? Il est presque inutile d'ajouter que cette lettre, portant un cachet postérieur à l'époque perse[1], est certainement apocryphe, et ne peut par conséquent servir de témoignage en ce qui concerne des faits antérieurs. Bref, l'argumentation dont il s'agit fait tache dans les livres de savants aussi sérieux et ne mérite pas qu'on s'y arrête plus longtemps.

Pour terminer, rappelons enfin que les considérations qui précèdent admettent provisoirement le caractère historique du récit du chroniqueur (Esdras, VII, X), d'après lequel Esdras serait arrivé en Palestine treize ans avant Néhémie et aurait, par conséquent, fait les premières tentatives d'abolir les mariages mixtes. En réalité la solidité de ce récit est fortement ébranlée par cette raison péremptoire que le registre des rapatriés (Néhémie, VII, 7), mentionne Esdras (sous la forme d'Azaria) après Néhémie, ce qui fait penser que la tentative de réforme qui fait l'objet des chapitres IX et X du livre d'Esdras est identique à celle qui a été exécutée sous Néhémie. Dans ces conditions, le mérite tout entier de la dite réforme en reviendrait exclusivement à ce dernier. Quoi qu'il en soit du reste, une chose est certaine, c'est qu'il n'existe aucune raison sérieuse pour attribuer à Esdras la promulgation du code sacerdotal et encore moins la rédaction définitive du Pentateuque. Aussi est-il avéré que, jusqu'en pleine époque pharisienne, le nom d'Esdras a parfaitement disparu devant celui de Néhémie, lequel figure seul dans le panégyrique de Jésus, fils de Sirach (Ecclésiastique, XLIX, 13) et dans l'an-

1) Comme le prouve, par exemple, l'adverbe *adrazdâ* qui vient du persan *durust* « correct, exact. »

cienne Aggada (2 Macchabés, I, 18-II, 13). Donc, quand les savants modernes voient dans la prétendue initiative d'Esdras le point de départ du judaïsme pharisien, ils suivent, à leur insu peut-être, une tradition récente et intéressée d'une secte, tradition que l'histoire est loin de confirmer.

IV

La présente recherche serait fort incomplète, si nous passions entièrement sous silence deux questions du plus haut intérêt relatives, l'une à l'existence du code sacerdotal avant Esdras, l'autre à l'état de l'exégèse biblique à l'époque du chroniqueur sinon plus haut, époque qui précède d'au moins un demi-siècle la version grecque dite des Septante. La première demanderait des développements qui dépasseraient le cadre de cet article, je me bornerai donc à signaler un certain nombre de faits qui semblent attester pour ce code une publicité antérieure au retour de la captivité. Je trouve ces indices, en partie dans le psaume LI, cité plus haut, en partie dans certaines allusions figurant dans le chapitre XX d'Ézéchiel. Naturellement, je n'en relèverai que les plus transparents et ceux dont il est impossible de soutenir qu'ils ont servi de sources à l'auteur du Lévitique.

Voici les principales locutions du psaume en question qui me semblent supposer les quatre premiers livres du Pentateuque et tout spécialement le troisième :

1. L'expression כבסני מעוני ומחטאתי טהרני « lave-moi de mes délits et purifie-moi de mes péchés (v. 4) est visiblement calquée sur la formule légale וכבס בגדיו וטהר « il (l'impur) lavera ses vêtements et sera pur » exclusivement propre au Lévitique : les deux verbes כבס et טהר sont même inusités dans le Deutéronome.

2. Le rite de purifier avec un faisceau d'hysope auquel font allusion les mots « purifie-moi avec l'hysope pour que je rede-

vienne par » (תוטאני באובואשתר) du verset 9 est également particulier au code sacerdotal ; il n'y en a nulle trace dans le rituel deutéronomique.

Quant au XXᵉ chapitre d'Ézéchiel, voici les données qui me semblent être empruntées au Lévitique :

1. L'affirmation du prophète (7, 8) d'après laquelle les Israélites captifs en Égypte auraient adoré les dieux égyptiens avant l'exode, repose visiblement sur la défense du Lévitique, XVIII, 3, de suivre les coutumes égyptiennes, d'où le prophète infère que le contraire eut lieu pendant le séjour du peuple dans ce pays.

2. La profanation du Sabbat, pendant leur séjour dans le désert, dont parle le prophète au verset 13, ne peut que faire allusion à l'événement raconté dans les Nombres, XV, 32 ; rien de semblable ne se trouve dans le Deutéronome.

3. D'après le prophète, Dieu affirma par serment dans le désert de disperser le peuple dans les pays étrangers. Cette menace ne peut se rapporter qu'au Lévitique, XXVI, 14-46, qui provient du mont Sinaï, non pas au Deutéronome, XXVIII, 15-68, qui est donné comme étant dicté dans le pays de Moab (v. 68).

Ces quelques observations suffisent pour le moment. Il est temps de tourner notre attention sur la question exégétique sur laquelle le rapprochement du passage de Néhémie, VIII, 15 et celui du Lévitique, XXIII, 40, jette une curieuse lumière. Voici la teneur exacte de ces passages, mis l'un à côté de l'autre :

LÉVITIQUE.	NÉHÉMIE.
Vous vous procurerez le premier jour du fruit de l'arbre beau (פרי עץ הדר) des branches de palmiers (כפות תמרים) des branches de bois noué (עץ עבות) et des saules de rivière (ערבי נחל) et vous vous réjouirez devant l'Éternel votre Dieu pendant sept jours.	La loi de Moïse ordonne d'annoncer et de proclamer dans toutes les villes et à Jérusalem en disant : « Sortez vers la montagne et apportez des feuilles d'olivier (זית), du bois à graisse (עץ שמן), de myrte (הדס), de palmiers (תמרים), de bois noué (עץ עבות), afin de construire des cabanes conformément aux prescriptions. »

On remarque au premier aspect que, malgré leur ressemblance

essentielle, il y a dans ces passages un certain nombre de différences qui doivent avoir leur raison d'être. Elles sont au nombre de trois :

1. Esdras trouve dans la loi l'ordre pour le peuple d'aller chercher les feuilles de certains arbres dans la montagne ; le Lévitique semble ignorer cette stipulation.

2. D'après Esdras ces feuilles ou branches doivent servir à la construction des cabanes ; suivant le Lévitique, elles sont destinées à être portées en procession devant le temple.

3. L'énumération des plantes dans les deux rédactions ne coïncide que sur deux espèces, savoir les palmiers (תמרים) et l'arbre noué (עץ עבות) ; pour le reste, le Lévitique ordonne de prendre le fruit de l'arbre *beau* ou הדר et des saules de rivière (ערבי נחל), tandis qu'Esdras recommande les feuilles d'olivier (עץ זית), de l'arbre à graisse (עץ שמן) et du myrte (הדס ?).

Ces divergences n'ont pas échappé aux talmudistes, lesquels se sont tirés de l'embarras en supposant que les espèces mentionnées dans le Lévitique étaient destinées à la procession du temple, tandis que celles qui sont énumérées dans le passage de Néhémie servaient de matériaux à la construction des cabanes. Cette interprétation a visiblement pour but de justifier la coutume traditionnelle de porter, pendant l'office de la fête des Tabernacles, le fruit du cédrat (אתרוג)[1] joint à des branches de palmier, de myrte et de saule liées en faisceau. L'identification du cédrat avec le fruit de l'arbre *beau* semble fondée sur une étymologie araméenne du nom de ce fruit, et l'on parait avoir dérivé le mot אתרוג de la racine רגג « être beau, désirable. » Cependant cette explication si fréquente chez les rabbins du moyen âge ne s'observe pas chez les docteurs du Talmud. Ceux-ci ont la plus grande peine du monde à justifier l'usage traditionnel par le sens intrinsèque des mots פרי עץ הדר et ענף עץ עבות, car les deux autres : כפות תמרים et ערבי נחל ne prêtaient à aucune équivoque ; c'était bien les feuilles des palmiers et les saules. Les uns

1) *Etrôg*, du persan *Turundj* « citron. »

trouvent dans le composé פרי עץ l'indice que ce doit être un arbre dont le bois a le même goût que le fruit (שטעם פריו ועצו שוה), qualité qui serait particulière au cédrat ou אתרוג. Les autres changent הדר en הדיר (l'étable)[1], faisant allusion à cette particularité du cédratier que ses fruits mûrs ne tombent pas à l'arrivée de nouvelles pousses. D'autres y voient le mot הדר[2] « qui reste, » parce que le fruit persiste d'une année à l'autre. D'autres enfin croient y voir le mot grec Ὕδωρ (eau), parce que ce fruit croît près des courants d'eau. Le même embarras se fait jour dans l'interprétation de עץ עבות entreprise dans le but de justifier l'emploi du myrte. La discussion qui s'engage parmi les docteurs à ce sujet est vraiment curieuse. D'après la majorité, les mots ענף עץ « branche de bois » désigneraient un arbre dont les feuilles allongées couvrent les branches de tous les côtés (שענפיו חופין את עצו), particularité qui serait propre au myrte. Mais, demande-t-on, l'olivier a la même particularité? C'est vrai, répond-on, mais son feuillage n'est pas noué (עבות). Alors ce serait le châtaignier? Non, les feuilles du châtaignier ne couvrent pas les branches auxquelles elles sont attachées. Alors ce serait le laurier-rose (הרדופני[3])? Non, les feuilles de cet arbre piquent la main quand on les touche et la loi ne peut pas désirer qu'on se fasse du mal (דרכיה דרכי נעם)[4]. Toutes ces argumentations bizarres et forcées ne s'expliquent que par la nécessité vivement ressentie alors de combattre une opinion antérieure de certains sectaires qui employaient pour cette cérémonie d'autres espèces que celles qui furent adoptées par les pharisiens. On sait que les Samaritains diffèrent dans l'explication de ces espèces, et l'on peut supposer que les Sadducéens étaient dans le même cas. Ainsi donc, les rabbins ont cherché à aplanir les difficultés en admettant que le passage de Néhémie se rapportait à la construction des cabanes. Selon eux, les branches d'olivier et de *bois à*

[1]) Où se trouvent réunis ensemble les bestiaux de tout âge.
[2]) Prononcez *haddâr*, de la racine *dour* « demeurer, rester. »
[3]) Altération du grec Ῥοδοδάφνη.
[4]) Talmud de Babylone, traité Sukka, fol. 32b.

graisse étaient employées pour fabriquer les parois des cabanes, tandis que les autres espèces servaient à les couvrir. Mais cette manière de voir ne tient pas devant cette considération que, d'après l'opinion générale, la couverture des cabanes n'a nullement besoin de se composer des espèces de plantes dont parle le Lévitique [1]. Outre cela, cette opinion ne rend pas compte de la présence dans le passage de Néhémie de עץ עבות à côté de הדסים [2], espèces que la tradition identifie l'une avec l'autre. Enfin, et c'est plus grave encore, comment imaginer qu'Esdras ait négligé de faire exécuter le commandement formel du Lévitique concernant les plantes nécessaires au culte du temple, pour s'occuper des matériaux des cabanes sur lesquels la loi n'a rien stipulé. Cela est plus que suffisant pour démontrer que l'opinion des rabbins est insoutenable.

Cependant l'opinion que nous analysons était déjà celle des Septante. Seulement les traducteurs grecs ont cherché à écarter les contradictions en intercalant dans le passage de Néhémie des membres de phrases inconnus au texte hébreu. Ainsi, après le mot ישמיעו « qu'ils fassent entendre, » ils insèrent ἐν σάλπιγξιν « par des trompettes » comme s'il s'agissait du commandement de sonner des trompettes pendant l'office des sacrifices (Nombres, X, 10). Ensuite, avant les mots « sortez vers la montagne » ils ajoutent καὶ εἶπεν Ἔσδρας « et Esdras dit. » Grâce à cette correction l'ordre de se rendre dans la montagne est donné comme émanant d'Esdras et non pas du Lévitique. Par suite de ces remaniements, les espèces qui sont énumérées après se rapportent à la construction des cabanes conformément à l'opinion des pharisiens. Il va sans dire que ces changements violents du texte sont impuissants à écarter les difficultés intrinsèques que nous avons signalées à propos de l'exégèse talmudique. Mais nous devons noter un fait curieux qui montre clairement le tâtonnement des anciens traducteurs au sujet du sens exact de quelques-unes de

[1]) *Ibid.*, fol. 11 *b*.

[2]) Je ne crois pas que l'on puisse admettre le subterfuge de R. Hisda, d'après lequel il s'agirait d'un myrte sauvage (*hadas schoté*), impropre à la cérémonie du temple, mais pouvant servir à la couverture des cabanes. (*Ibid.*, fol. 12 *a*.)

ces espèces. Ainsi les mots ערבי נחל sont traduits tantôt ἰτέας « saules, » tantôt ἄγνος « gatillier » ou « *Agnus castus* » arbre de l'espèce salix[1]. Les mots עץ עבות sont traduits ξύλον δασύ « arbre touffu. » Ces différences sont probablement un reste de l'incertitude qui, dans les temps antérieurs, planait sur la signification exacte de ces plantes.

Ayant rendu vraisemblable que le passage de Néhémie est en rapport intime avec celui du Lévitique, il reste encore à expliquer à la fois d'où Esdras ou son historien a puisé le commandement d'envoyer le peuple chercher ces plantes *dans la montagne*, et pourquoi il s'est tu sur le פרי עץ הדר. Cette double énigme se résout naturellement en admettant que le texte d'Esdras ou du chroniqueur portait à la place de פרי עץ הדר « fruit de l'arbre הדר ou beau » עלי עץ ההר « branches des arbres de la montagne. » Cette variante s'explique parfaitement par la confusion de lettres analogues dans l'alphabet carré, et nous en dégageons ce fait intéressant que l'auteur de la Chronique, peut-être Esdras lui-même, faisait déjà usage d'un texte rédigé dans cette écriture. Ainsi reconstitué, le verset du Lévitique se traduit comme il suit :

« Vous vous procurerez le premier jour des branches des arbres de la montagne, des branches de palmier, des branches des arbres עבות (noués ou touffus) des ערבים (salicinées) de rivière et vous vous réjouirez devant votre Dieu (c'est-à-dire en proximité du temple) pendant sept jours. »

Grâce à cette restitution la coïncidence de ce verset avec celui de Néhémie devient des plus complètes, seulement nous avons à rappeler que le « hadas » étant une plante qui croît d'ordinaire près des cours d'eau (Zacharie, I, 8), appartient probablement à l'espèce des salicinées.

LÉVITIQUE.	NÉHÉMIE.
Arbres de la montagne.	Olivier, arbre *à graisse*.
Palmier.	Palmier.
Arbre noué.	Arbre noué.
Arâbim de rivière.	*Hadassim*.

[1]) Dans le texte actuel des Septante, ces deux traductions sont jointes ensemble.

Cette comparaison montre très bien que le passage de Néhémie forme une sorte de commentaire, et commentaire très ancien, des deux expressions vagues du passage parallèle du Lévitique, mais qu'il n'y a aucune différence sur le fond. Il reste encore à savoir s'il y a divergence de vue dans l'application de ces branches. Sur ce point, quand on compare les deux passages, le désaccord est indéniable, attendu que dans le Lévitique il s'agit visiblement d'un rite semblable à celui d'autres peuples qui avaient l'habitude de porter des rameaux de diverses plantes dans les cérémonies festivales; tandis que le passage de Néhémie entend clairement que ces matières doivent servir de bois de construction. En d'autres mots, il devient évident qu'à l'époque du chroniqueur, au moins, l'exégèse orthodoxe appliquait le verset du Lévitique à la construction des cabanes, contrairement au sens apparent du passage. N'est-ce pas l'indice d'une exégèse très avancée et avide de subtilités ? S'il en est ainsi, on peut supposer avec une grande vraisemblance que l'étude du code sacerdotal occupait déjà fortement les écoles antérieures à Esdras, et que ce dernier aurait seulement partagé l'avis de ses devanciers sur un passage emprunté à un texte connu et discuté depuis longtemps.

CONCLUSION.

Si les considérations qui précèdent sont exactes, on sera autorisé à affirmer les résultats suivants :

1. Le prêtre et scribe Esdras n'est en aucun rapport avec la promulgation du code sacerdotal, et moins encore avec la rédaction finale du Pentateuque.

2. Le Lévitique et les livres qui le précèdent forment le point de départ de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans le XXe chapitre d'Ézéchiel, et sont par conséquent antérieurs à la captivité.

3. Au temps du chroniqueur et très probablement déjà à celui

d'Esdras, le texte du Lévitique, XXIV, 40, présentait de sérieuses variantes sur lesquelles se fonde le récit de Néhémie, IX, 14, 15.

4. Ce dernier récit témoigne d'un état d'exégèse fort avancé et très subtil, lequel atteste à son tour une connaissance ancienne et très répandue du code sacerdotal.

Joseph Halévy.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Grâce aux Eddas et aux épisodes contenus dans les sagas et les poèmes des skâlds, la mythologie scandinave est une des plus importantes parmi celles qui sont connues : c'est par elle en effet que nous avons les notions les plus complètes sur les croyances des anciens Germains, dont les Scandinaves sont restés les représentants les plus purs, ayant été les derniers convertis au christianisme. De plus, au lieu d'imiter les Goths, les Francs, les Burgondes, les Allemands et les Anglo-Saxons, qui, après avoir abjuré les superstitions de leurs ancêtres, les ont laissées tomber dans l'oubli, ils ont au contraire précieusement conservé les poésies et les récits où elles étaient exposées, et l'un des plus grands écrivains de la nation islandaise, qui a le principal mérite dans la conservation des documents mythologiques, le célèbre historien Snorré Sturluson, a même composé l'Edda prosaïque pour rappeler ces mythes et le parti qu'en pouvaient tirer les skâlds.

Les Eddas, les skâlds et les sagas, avec quelques anciens écrivains latins, ont été longtemps les uniques sources des études de mythologie scandinave ; ils ne le sont plus aujourd'hui que les contes populaires et les traditions orales du Danemark, de la Suède, de la Norvège, des îles Færœ, et surtout de l'Islande, ont

été publiés et nous ont fourni des notions complémentaires ou explicatives. En outre, un des hommes qui font le plus d'honneur à la science danoise, l'illustre archéologue Worsaae, vient d'ouvrir de nouvelles voies : marchant toujours de l'avant, au risque de s'égarer et d'être obligé de revenir sur ses pas, mais sachant que, pour reconnaître le meilleur chemin, il faut explorer le terrain, même à l'aventure, il a fini par trouver dans son propre domaine un riche filon à exploiter. Dès 1865, dans un ouvrage sur les *Antiquités du Slesvig*[1], s'appuyant sur des passages de César, de Strabon et de Diodore de Sicile, il avait émis l'opinion que les innombrables objets déposés dans les tourbières du Danemark, étaient des offrandes aux dieux, et quelques années après il écrivait[2]: « M. Beauvois a trouvé[3] plus tard une confirmation remarquable de l'exactitude de cette hypothèse dans les lignes suivantes d'Orose[4], relatives à la victoire que les Cimbres et les Teutons, en l'an 111 avant J.-C., remportèrent à Arausio sur les consuls romains Manilius et Cæpio : Les ennemis, restés maîtres des deux camps et d'un immense butin, anéantirent avec des malédictions nouvelles et inusitées tout ce qui était tombé en leur pouvoir. Les vêtements furent lacérés et dispersés, l'or et l'argent jetés dans le fleuve, les cottes de mailles coupées en morceaux, les phalères mises en pièces, les chevaux eux-mêmes précipités dans le gouffre, les hommes, la corde au cou, pendus aux arbres, de sorte qu'il n'y eut pas plus de butin pour le vainqueur que de miséricorde pour le vaincu. »

L'anéantissement du butin, qui avait certainement une signification religieuse, puisque l'auteur latin du ve siècle l'appelle

[1]) *Om Slesvigs eller Sønderjyllands Oldtidsminder*, Copenhague, 1865. in-4, p. 55-59.

[2]) Dans son mémoire *Sur l'importance des grandes trouvailles du premier âge de fer faites dans les tourbières danoises*, p. 2-3 de la trad. franc. Cf. p. 14 du texte danois, dans *Oversigt* ou *Bulletin de la Société danoise des sciences*, 1867, Copenhague, in-8, p. 253.

[3]) Dans une notice sur les *Trouvailles de la tourbière de Nydam* par Engelhardt et les *Antiquités du Slesvig* par Worsaae. (*Illustration* de Paris, 1866, 24e année, vol. 48, n° 1236, p. 284-6).

[4]) *Histor. lib.* V. c. 16.

exsecratio (de *sacrum*), était pratiquée au IIe siècle avant J. C. par des peuples sortis de la péninsule cimbrique (Slesvig et Jutland) et il continua à y être en usage jusqu'au VIe siècle de notre ère, comme on l'a constaté par les trouvailles dans les tourbières de cette contrée. Cette corroboration d'un texte écrit par des faits d'archéologie positive offrait un exemple des lumières que les antiquités peuvent jeter sur les rites sacrés des peuples éteints. Le premier pas était fait; il n'y avait plus désormais qu'à marcher dans cette direction et à explorer le vaste champ de l'archéologie pour y relever beaucoup de traits propres à éclairer les croyances des anciens Scandinaves. M. Worsaae n'a pas manqué de tirer parti de sa découverte : grâce aux immenses ressources que lui offrait la bibliothèque de la Société des antiquaires du Nord, où s'accumulent depuis cinquante ans, c'est-à-dire depuis les débuts de l'archéologie préhistorique, tous les ouvrages, mémoires, articles et même les notes sur le sujet, publiés dans tous les pays ; grâce à cette collection peut-être unique pour sa richesse et son étendue, l'éminent archéologue a pu entreprendre un grand et profond travail de comparaison entre les antiquités de l'ancien monde et celles de l'Amérique, et il en a tiré des conclusions de toute sorte [1] dont nous allons résumer celles qui concernent notre sujet.

Les *kjœkkenmæddings* ou tas de débris culinaires, ces masses parfois imposantes, qui sont les plus anciennes traces connues des sociétés primitives, n'existent pas seulement en Danemark, où on les a pour la première fois étudiées, mais encore au Japon et dans les deux Amériques. Or ils contiennent en grand nombre des objets travaillés, les uns en bon état, les autres hors de service. M. Worsaae rapproche ce fait d'autres analogues, observés de nos jours chez les Ostiaques, les Samoyèdes et les

[1]) Dans un mémoire sur *les Ages de pierre et de bronze dans l'ancien et le nouveau monde, comparaisons archéologico-ethnographiques*, en danois dans *Aarbœger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1879, p. 249-357, avec 1 pl. chromolithog. et des figures dans le texte, aussi à part; Copenhague, 1880, 101 p. in-8; traduit en français par E. Beauvois pour paraître dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord*, 1881, in-8.

insulaires des Nicobars et des Andamans, et il suppose avec beaucoup de vraisemblance que les kjœkkenmøddings ont été formés par les peuplades du voisinage qui s'assemblaient constamment dans le même lieu pour y célébrer leurs sacrifices et y faire des offrandes aux dieux. Il a oublié de citer à ce propos un passage de Iousouf-ben-Mohammed-as-Scharbini, poète égyptien du XVII[e] siècle. D'après ce passage concluant, signalé par le savant professeur de langues sémitiques à l'université de Copenhague, les fellahs ont coutume, les jours de solennité, de s'assembler sur le tas d'immondices (*tell* ou *koum*) de leur village et d'y célébrer leurs agapes, de sorte que ces amas s'augmentent sans cesse de nouveaux débris et finissent par atteindre une hauteur considérable [1].

A côté des sacrifices communs il y avait des offrandes particulières : c'était une croyance répandue chez les sectateurs d'Odin que « chacun entrerait dans la valhalle (salle des élus, paradis des guerriers) avec les mêmes richesses qu'il aurait eues sur son bûcher et y jouirait de ce qu'il aurait lui-même enfoui dans le sol [2]. » Ce passage, sur lequel nous avons appelé l'attention des archéologues, il y a seize ans [3], fut d'abord dédaigné par eux, sous prétexte que Snorre écrivait plusieurs siècles après la cessation de cette coutume ; mais aujourd'hui qu'ils expliquent par des faits contemporains des usages tombés en désuétude, ils ne doivent plus faire fi des assertions précises d'un grave historien islandais du XIII[e] siècle, relativement à d'antiques coutumes scandinaves (dont il pouvait être instruit par la tradition et même, comme nous, par des fouilles), car nulle part ils ne trouveront d'explication plus rationnelle des innombrables dépôts d'armes et d'instruments ou d'objets d'ambre, constatés non seulement dans les pays scandinaves, mais encore en Amérique.

[1]) A. F. Mehren, *Et par Bidrag til Bedømmelse af den nyere Folkeliteratur i Ægypten*, p. 14. Extrait de *Oversigt* ou Bulletin de la Société des sciences danoise, 1872, p. 48.
[2]) *Ynglinga saga*, ch. 8, dans *Heimskringla* de Snorre Sturluson, p. 9 de l'édition Unger, Christiania, 1868, in-8.
[3]) *Les Antiquités primitives du Danemark* : l'âge de fer, 1[re] partie, dans *Revue Contemporaine*, 2[e] série, t. XLIII, 31 janvier 1865, p. 229.

Nous ne nous arrêtons pas à reproduire les curieux exemples de cachettes cités par M. Worsaae ; on les trouvera dans la traduction française de son mémoire. Les objets cachés sont tantôt inachevés, tantôt finis et en bon état, parfois détériorés et même brisés comme à dessein. On a prétendu que des rebuts n'auraient pas été offerts aux dieux ; mais plusieurs peuples barbares croient qu'à chaque objet est attaché un génie et que celui-ci le quitte en cas de détérioration, pour aller se mettre au service des dieux. Les magnifiques haches effilées en silex et les haches-marteaux percées d'un trou pour l'emmanchement étaient trop fragiles pour servir d'armes ou d'outils, et comme on ne les trouve presque jamais dans les sépultures, mais seulement dans les cachettes, on a supposé avec raison que c'étaient, comme leurs imitations en ambre, des objets de parade ou des emblèmes religieux, destinés à être offerts aux dieux et enfouis en terre ou dans les marais, ou bien déposés dans les oratoires.

Pendant l'âge de bronze les mêmes coutumes se sont perpétuées dans les pays scandinaves et ailleurs, notamment en Amérique, au Japon et en Chine, où les armes de bronze sont encore regardées comme sacrées. A ce sujet M. Worsaae donne d'autres renseignements dans *Les temps préhistoriques du Nord d'après les monuments contemporains*[1], où il a refondu un mémoire de même titre[2], en y développant des théories ainsi formulées dans la préface : « Les monuments préhistoriques, contemporains des faits qu'ils rappellent et qui jusqu'ici ont plutôt servi à éclairer le côté extérieur de la civilisation, sont en même temps d'une importance capitale pour faire comprendre les croyances religieuses des divers peuples, et notamment l'espérance d'une autre vie, espérance dont nos ancêtres aussi furent animés pendant toute l'antiquité et par laquelle la transition du paganisme au christianisme fut tout à la fois préparée et favorisée dans le Nord. » Nous n'avons

[1]) *Nordens Forhistorie efter samtidige Mindesmærker.* Copenhague, Gyldendal, 1881, 197 p. in-8.

[2]) Publié dans *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri, utgifven af Letterstedtska föreningen.* Stockholm, 1878, in-8, livr. 1-3, trad. en allemand par Mlle Mestorf. Hambourg, 1878.

pas à répéter ce qu'il y dit à cet égard, sous l'âge de pierre, c'est un résumé du mémoire analysé plus haut, mais il ajoute (p. 59) : « La haute antiquité des objets de bronze dans l'Asie en général est attestée par la croyance universellement répandue en Perse, dans les îles de la Sonde et ailleurs, que ces objets tombent du ciel pendant les orages. Des traces d'antiques superstitions analogues se retrouvent en outre chez les Assyriens, les Juifs, les Grecs et les Romains, qui ne pouvaient employer d'autre métal que le bronze pour la construction des temples et en plusieurs cas dans des cérémonies solennelles. De plus l'histoire rapporte que, conformément à un usage régnant encore au Japon, on montrait dans divers temples grecs, comme objets sacrés, des armes de bronze qui avaient appartenu à la déesse Athênê et à quelques-uns des plus célèbres héros de la fable. »

S'il y avait des temples dans le Nord dès l'âge de bronze, comme c'est probable, ils ont dû naturellement disparaître dans le cours de vingt siècles ; mais M. Worsaae croit avoir retrouvé l'emplacement de l'un d'eux sur le monticule où s'élève l'église de Boeslunde, au sud-ouest de la Sélande : sur l'esplanade et l'un des gradins artificiels de ce lieu, qui devait être sacré dans l'antiquité comme il l'est encore aujourd'hui (les églises ayant d'ordinaire remplacé les temples), on a trouvé en deux endroits jusqu'à six magnifiques vases d'or, avec anse de bronze entortillée d'or et se terminant en tête de cheval. Des vases provenant d'autres trouvailles étaient montés sur de petits chariots que l'on croit avoir été utilisés dans les libations ; de massifs anneaux, faits de grosses tiges d'or non fermées, doivent avoir servi pour les prestations de serment, comme c'était certainement le cas pendant l'âge de fer pour de semblables objets ; de grandes haches de bronze, coulées sur un épais noyau de terre et trop minces pour être solides, ne pouvaient guère avoir d'emploi que dans les cérémonies religieuses ou autres ; enfin diverses figures de marteaux, de haches, de croix gammées, de triangles ou de cercles disposés triangulairement, de triquètres, de roues, d'anneaux isolés ou concentriques, de têtes d'hommes ou d'animaux, tracées sur

toutes sortes d'objets, passent pour être des emblèmes sacrés, et l'on croit reconnaître le dieu Thor et la déesse Freya dans de petites idoles en bronze.

Mais c'est surtout pour l'âge de fer que M. Worsaae expose des théories neuves sur le sujet qui nous concerne. Il considère comme des symboles religieux non seulement les croix et autres signes énumérés plus haut, mais encore les figures d'animaux qui deviennent beaucoup plus fréquentes dans cette période. Selon lui le bouc rappellerait Thor; le cheval et le verrat, Frey; l'oie, le poisson et le chat, Freya. Les bractéates ou plaques d'or pourvues d'un anneau, sans doute pour être suspendues aux vêtements, sont ornées de têtes humaines, de quadrupèdes, d'oiseaux et de serpents, qui selon notre auteur représentent des dieux et leurs animaux symboliques. Les trois personnages de la pierre runique de Sanda, dans l'île de Gottland, sont pour lui Odin avec sa pique, Thor au milieu, et Frey avec son oie, c'est-à-dire la trinité eddaïque. Ce n'est pas tout, les deux fameuses cornes d'or, trouvées en 1639 et 1734 à Gallebus, près Mœgeltœnder au nord-ouest du Slesvig, malheureusement dérobées et mises au creuset en 1802, auraient été ornées de scènes mythologiques reproduites dans des dessins plus ou moins exacts. La corne de 1734 était incomplète ; il lui manquait plusieurs des cylindres soudés dont elle se composait, et il n'en restait que les cinq plus rapprochés de l'orifice, tous historiés. Outre l'inscription en runes anciennes qui la classe dans le moyen âge de fer, entre 450 et 700, elle était ornée de figures de deux catégories, les unes au pointillé, les autres au trait continu, représentant des hommes, des quadrupèdes, des reptiles, des poissons, accompagnés d'étoiles à 3, 4, 6, 8, 9 et 12 branches, que M. Worsaae regarde comme les symboles de plusieurs divinités; mais il ne nous dit pas sur quoi est fondée cette opinion, ni comment il est arrivé à déterminer la valeur de chaque signe. C'est pourtant la base de son système, car il distingue chaque personnage au moyen des signes placés près de lui; autrement il serait impossible à lui, aussi bien qu'à nous, de deviner ce que signifient des figures nues pour la plu-

part, souvent fantastiques (comme un centaure et un homme à trois têtes), et dont les attributs sont rarement assez caractéristiques. Quoiqu'il en soit M. Worsaae reconnaît quelques épisodes du mythe de Baldr dans ces dessins où d'autres verraient tout simplement des scènes de chasse et de jonglerie.

L'autre corne, celle de 1639, se compose de quatorze cylindres dont les sept supérieurs sont historiés. Les signes symboliques y sont beaucoup moins nombreux que sur l'autre corne; en revanche les serpents et les poissons, pour la plupart au pointillé, quelques-uns avec tête humaine, y sont plus bizarrement contournés et entrelacés; il y a plus de vie dans ces figures pour la plupart fantastiques. M. Worsaae voit là Baldr aux enfers et l'enlèvement d'Idune. Nous ne pouvons le suivre pas à pas dans son explication qui resterait toujours obscure pour des lecteurs n'ayant pas les dessins sous les yeux; il n'en donne pas lui-même, bien qu'il s'appuie sur les plus anciens dessins, presque introuvables aujourd'hui. Nous ne connaissons d'ailleurs sa théorie si originale que par les trop brefs résumés contenus dans les *Temps préhistoriques du Nord* (p. 161-171) et dans deux journaux de Copenhague, le *Dagbladet* et le *Berlingske Tidende*, du 24 novembre 1880. Pour la juger en parfaite connaissance de cause, il faut attendre que l'illustre archéologue l'expose dans tous les détails avec les preuves à l'appui [1].

Si elle venait à être démontrée, il y aurait là un puissant indice de l'ancienneté du mythe de Baldr et même de la mythologie eddaïque. Jusqu'ici on admettait généralement que celle-ci remontait au moins jusqu'aux grandes migrations, puisqu'on en trouve des traces, à peu près semblables, chez la plupart des peuples germaniques, en tout cas chez tous ceux dont on connaît quelque peu les croyances païennes. Il ne s'agissait pas, bien entendu, d'attribuer une si haute antiquité aux poèmes eddaïques; mais, si la plupart des savants reconnaissaient que ces docu-

[1]) Comme il l'a soumise à la Société des Antiquaires du Nord, dont il est vice-président, dans la séance du 23 novembre 1880, c'est probablement dans les *Annales* de cette Société qu'il faudra chercher son mémoire sur ce sujet.

ments n'ont pris leur forme actuelle que dans les derniers siècles du paganisme scandinave, ils pensaient que le fond était un héritage des premiers Germains. Or voici qu'une nouvelle école de mythologues norvégiens (*tres faciunt collegium*) a entrepris de bouleverser toutes les opinions reçues à cet égard. Elle prétend que le fond est à peu près contemporain de la forme, du moins en Scandinavie, et qu'ici le tout n'est pas antérieur à l'an 800, c'est-à-dire à l'époque où les premières notions du christianisme auraient commencé à pénétrer dans le Nord. Nous allons examiner cette théorie, en commençant par M. Sophus Bugge, qui l'a le premier exposée, à la Société des sciences de Christiania, dans la séance du 31 octobre 1879. Il a pourtant loyalement déclaré que, pour la Vœluspâ, le Dr A. Chr. Bang était arrivé à des conclusions identiques aux siennes, par des recherches complètement indépendantes.

Les *Études sur l'origine des traditions mythiques et héroïques des Septentrionaux* [1], annoncées avec un certain fracas depuis près de deux ans et attendues avec impatience, sont loin d'être terminées; il n'en a même paru qu'un seul fascicule, formant environ le quart de la première série. Il est peut-être prématuré d'apprécier dès aujourd'hui un ouvrage dont on ne connaît encore qu'une petite partie; mais, comme les remarques générales, servant d'introduction et remplissant environ les deux cinquièmes du présent fascicule, nous donnent déjà une idée assez nette de la méthode de l'auteur, et qu'il a clairement appliqué celle-ci dans le reste du fascicule, notamment à propos du mythe de Baldr, nous n'hésitons pas à commencer l'examen de ce travail

Dès le début, M. Bugge déclare que la mythologie scandinave a beaucoup de traits communs avec celle des anciens Germains et même de peuples étrangers à cette famille, et il en cite des exemples bien choisis, en ajoutant : « C'est pour montrer que

[1]) *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse.* Første Række af Sophus Bugge. Første Hefte, Christiania, Feilberg et Landmark, 1881, 80 p. in-8.

j'admets un fondement commun pour la mythologie des Septentrionaux et des autres Germains » (p. 3). Mais immédiatement après il exprime l'opinion que, dans l'étude des origines de cette mythologie, on a trop exclusivement considéré les éléments septentrionaux ou germaniques, en négligeant les croyances du reste de l'Europe, ou bien en dérivant les analogies de la souche primitive. Ce système lui semble trop partiel, d'autant plus que, dans leur forme actuelle, les poésies eddaïques, qui sont les principales sources de nos notions sur le paganisme septentrional, ne remontent pas au delà du IXe siècle de notre ère. L'auteur croit donc qu'une bonne partie des épisodes ont été formés postérieurement, dans les deux siècles qui séparent les premières expéditions des Vikings de l'établissement définitif du christianisme en Norvège, et comme il trouve dans les poésies mythiques et héroïques plusieurs mots tirés du latin et de l'anglo-saxon et même du gaël, il est amené à supposer que beaucoup de mythes ont été empruntés aux habitants des îles britanniques. — Mais quels sont ces mythes de récente importation ? Il ne suffit pas de répondre que ce sont ceux qu'on ne trouve pas chez les autres Germains; car de tous les peuples de cette famille, les Scandinaves sont les seuls dont la mythologie nous soit assez bien connue; cela tient à ce qu'ils furent les derniers à abjurer le paganisme et que, même après leur conversion, leurs poètes continuèrent à emprunter des images à l'ancienne mythologie, comme on le fait encore chez les peuples chrétiens pour la mythologie classique. Il est donc bien difficile pour chaque cas de déterminer ce qui est spécialement scandinave, et il est tout à fait arbitraire de déclarer qu'un épisode des Eddas est de récente origine, parce que l'on n'en trouve aucune trace chez les autres Germains.

M. Bugge n'a pas même la ressource des analogies de sens et de son pour savoir si un mythe prétendu étranger l'est réellement, car de son propre aveu, « dans les traditions septentrionales mythiques et héroïques qui reposent sur un antique fondement gréco-romain, il faut constamment supposer une complète

inintelligence de l'antiquité classique, et cela non seulement chez les Septentrionaux à qui les souvenirs de cette antiquité étaient transmis par tradition orale, mais le plus souvent déjà chez les moines anglais et irlandais, qui les avaient lus ou entendu lire dans des livres latins. Nous devons le plus souvent supposer chez ces intermédiaires des Scandinaves la plus singulière ignorance de l'ensemble du mythe original. Ainsi une glose conservée dans un manuscrit en vieil anglais explique le nom de *Hlodyne*, mère du dieu Thor, par *Latona Jovis mater*, *Thunres modur* » (p. 18). L'ignare auteur de ces identifications ne connaissait guère mieux le panthéon classique que la mythologie scandinave; il ne savait même pas que Latone était une des femmes de Jupiter, et non sa mère, mais celle d'Apollon. Les Germains n'avaient pas besoin d'emprunter Hlodyne aux Romains, puisqu'ils avaient dès le temps des Césars une déesse Hludana, comme le prouve l'inscription d'un autel trouvé à Birten, dans le pays de Clèves. (*Deæ Hludanæ sacrum. C. Tiberius Verus* [1].)

Si ces assimilations, faites par des chrétiens d'Angleterre et d'Irlande, sont le plus souvent fondées sur de pures ressemblances de son, elles ne peuvent avoir qu'une importance secondaire et, loin d'éclairer la mythologie scandinave, elles ne servent qu'à l'embrouiller. Les immenses recherches que M. Bugge a entreprises à ce sujet, ne peuvent donc pas aboutir à de grands résultats; c'est tout au plus si elles expliqueront quelques points secondaires, et, qui pis est, récents. La portée de ce travail est donc singulièrement diminuée et l'on pourrait dire que l'auteur a dépensé une solide érudition en pure perte, si toute étude d'un vrai savant ne contenait pas d'utiles remarques et si elle n'était pas instructive par ses erreurs même.

Maintenant que nous avons une idée du fondement mal assuré sur lequel sont basées les théories de M. Bugge, examinons sa manière de procéder. Il s'appuie surtout sur des gloses souvent suspectes et sans contrôle, que l'on n'a pas toujours la bonne for-

[1]) Finn Magnusen, *Priscæ veterum Borealium mythologiæ Lexicon*. Copenhague, 1828, in-4, p. 163.

tune de pouvoir rectifier par la découverte d'une ancienne inscription comme celle de l'autel de Hludana, et alors il donne comme un renseignement précieux ce qui n'est sans doute qu'une méprise d'un annotateur ignare. Il a une autre ressource dans son incontestable érudition philologique ; mais si un savant moins renommé s'avisait de présenter des étymologies du genre de celles qui émaillent le présent fascicule, les linguistes n'auraient pas assez de malédictions pour l'en accabler. Nous avons déjà cité l'inepte identification de Hlodyne et de Latone ; en voici d'autres exemples non moins caractéristiques : les scandinaves auraient fait d'*Hercule* leur *Œrvarodd* (pointe de flèche), d'après la forme anglo-saxonne *Ercol*, qu'ils auraient décomposée en Erc-ol. *Ol* serait devenu *Odd* pour donner un sens à *Erc*, qu'ils auraient rapproché de *ærig* pour *earh* (flèche). *Hylas*, compagnon d'Hercule, serait devenu Hjâlmar, compagnon d'Œrvarodd. *Rân*, divinité marine qui a un filet pour prendre les navigateurs, serait l'*Aranea* dont il est parlé dans une scolie. Le tricéphale *Géryon*, que vainquit Hercule, serait le roi des Goths *Geirroed*, qui était aussi un monstre, mais seulement au moral. Le géant *Hymi* serait *Œneus*, et le fils de celui-ci, *Tyr*, correspondrait à *Tydeus*, fils de celui-là et père de Diomède, bien que les aventures de ces personnages ne se ressemblent aucunement. Si l'auteur n'adopte pas pour son propre compte des étymologies si peu scientifiques, il les attribue trop gratuitement au peuple illettré, mais qui aurait néanmoins connu des scolies ignorées des savants et aurait été assez versé dans l'anglo-saxon pour savoir que *earh* s'écrivait parfois *ærig* et pouvait se syncoper en *erc !*

M. Bugge ne cherche donc pas la véritable origine de la mythologie scandinave ; le fond des mythes, leur forme primitive ne l'occupent pas ; il ne s'attache qu'aux épisodes pour ainsi dire parasites qui les ont défigurés ; encore n'étudie-t-il pas ceux-ci en philosophe, encore moins en poète, mais bien, comme on pouvait s'y attendre, en érudit et surtout en linguiste, pour ne pas dire spécialement en étymologiste. Il reconnait pourtant que les étymologies populaires sur lesquelles seraient fondées les iden-

tifications de dieux et de héros sont fausses, ce qui ne l'empêche pas de s'appuyer principalement sur elles. Pour que ce procédé eût quelque valeur, il faudrait que les traditions et gloses d'où auraient été tirées des noms ou des traits mythiques fort peu connus, fussent antérieures aux poèmes eddaïques, mais la plupart d'entre elles sont postérieures et quelques-unes ne remontent pas au delà du XVe siècle; l'auteur compare même les songes qui précédèrent la mort de Baldr à ceux qu'attribue au Christ une chanson danoise recueillie en 1732! Ainsi, d'après lui, les mythographes scandinaves ont tiré non de leur propre tête ni des croyances de leur nation, mais de livres ou de récits exotiques, tout ce qu'ils ont ajouté aux maigres traditions des Germains, et ils l'ont fait avec une ineptie sans pareille; ces maladroits copistes au lieu d'établir la ressemblance sur les grands traits, n'ont cherché que le petit côté, en se plaçant au point de vue le plus mesquin; en vrais pédants, au lieu de peindre ce qui était connu de tout le monde, ils auraient cherché dans les apocryphes, dans les traditions juives, dans les gloses isolées, de petits détails insignifiants. S'il en était ainsi, nous ne pourrions professer que le plus profond mépris pour des mythographes qui auraient volontairement détourné leur pensée des plus nobles conceptions religieuses pour en examiner exclusivement les particularités indifférentes. — Heureusement pour eux et pour la mythologie scandinave que rien ne prouve la justesse de ce système. Nous avons déjà montré le peu de solidité de ses fondements; on en comprendra mieux la faiblesse par l'analyse détaillée que nous allons faire du premier paragraphe (p.32-67), intitulé *le Baldr de la mythologie islandaise dans ses relations avec le Christ*. M. Bugge classe en deux catégories les faits trop peu nombreux qui nous sont parvenus relativement à Baldr; les uns sont contenus sous forme de brèves allusions dans deux poèmes eddaïques : la *Vœluspâ* (prédiction de la Vœlva) et le *Vegtamskvida* (chant du voyageur), et contés plus longuement dans la *Gylfaginning* (fascination de Gylfé), partie de l'*Edda* de Snorré. Les autres nous ont été conservés en latin par l'historien Saxo Grammaticus et cons-

tituent ce que M. Bugge appelle la forme danoise de la légende. Nous n'avons pas à nous occuper pour le moment de celle-ci qui remplira le second paragraphe, seulement entamé dans le présent fascicule. Comme nos lecteurs ne sont pas aussi familiers que ceux de M. Bugge avec la mythologie eddaïque, nous ne pouvons nous borner comme lui à rappeler brièvement les points en discussion; ce serait nous exposer à n'être pas suffisamment compris; pour éviter cet inconvénient, il faut d'abord exposer *in-extenso* (et ce ne sera pas long) ce que les sources islandaises nous apprennent de Baldr.

Baldr le bon, second fils d'Odin et Frigge, est le meilleur des dieux; tous le louent; il est si beau et si brillant qu'il en resplendit : la plus blanche de toutes les fleurs est comparée à ses sourcils, ce qui montre combien il est beau de chevelure et de corps. Skadé ayant à choisir un mari parmi les Ases, à la seule inspection de leurs pieds, désigna ceux de Njœrd comme les plus parfaits, croyant que c'étaient ceux de Baldr. Ce dernier est le plus sage, le plus éloquent et le plus doux des Ases, mais ses jugements avaient la singulière particularité de ne pouvoir être exécutés. Son fils Forsété, au contraire jugeait à la satisfaction des parties les causes les plus difficiles; il avait fait de son palais, *Glitni* (luisant) le tribunal le plus estimé tant chez les dieux que chez les hommes. Il n'y a rien d'impur dans la demeure de Baldr, appelée *Breidablik* (qui brille au loin)[1]. Avec le caractère qu'on lui attribuait, Baldr ne dut sans doute pas courir les aventures, comme son père, comme Thor et tant d'autres. Aussi ne connaît-on pas d'épisodes de sa vie; c'est seulement à l'occasion de sa mort qu'il est parlé de lui avec quelque détail : Baldr avait un sommeil pénible et des songes de mauvais présage. Pour avoir l'explication de ceux-ci, Odin, monté sur son coursier Sleipni, partit pour la demeure de Hele (enfer); avec des chants magiques et des caractères runiques, il réveilla la *Vœlva* (sybille) et, sous le nom de *Vegtam* (voyageur), fils de *Valtam* (guerrier), il lui

(1) *Gylfaginning*, ch. 22, 32, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, édit. Arna-Magnéenne, t. I. Copenhague. 1848, in-8, p. 90-92, 102-104.

demanda pour qui était le magnifique trône que l'on élevait chez Hele. « C'est pour Baldr, répondit-elle; les Ases sont dans la désolation. — Et quel sera son meurtrier? — Le *mistiltein* (tige de gui) que brandit Hœd. — Qui le vengera? — Ce sera le fils d'Odin et de Rinda (Valé) qui, à l'âge d'un jour et sans avoir peigné ses cheveux ni lavé ses mains, mettra Hœd sur le bûcher[1]. »

Les dieux se consultèrent et il fut décidé que l'on chercherait à préserver Baldr de tout danger. A la demande de Frigge, sa mère, le feu et l'eau, le fer et tous les métaux, les pierres, la terre, les arbres, les maladies, les animaux, les oiseaux, le venin, les serpents, s'engagèrent par serment à épargner Baldr. Ainsi rassurés les Ases se faisaient un amusement de prendre Baldr pour point de mire; les uns lui lançaient des traits ou des pierres; les autres le frappaient de taille ou d'estoc, sans qu'il en éprouvât le moindre mal, et c'était aux yeux de tous une grande supériorité, mais un grief à ceux de Loké, fils de Laufeye. Se déguisant en femme, celui-ci alla trouver Frigge, qui lui demanda ce que faisaient les dieux. « Ils tirent sur Baldr sans lui faire de mal. — Ni les armes ni les plantes ne lui nuiront : elles me l'ont juré. — Toutes les choses en ont-elles fait le serment? continua Loké. — Toutes, à l'exception d'un petit arbuste qui croît à l'est de la Valhalle et que l'on appelle *mistiltein* (gui) ; je l'ai cru trop jeune pour le faire jurer. » Loké alla arracher le gui et se rendit à l'assemblée des Ases, près du frère de Baldr, Hœd, qui se tenait à l'écart, parce qu'il était aveugle. « Pourquoi ne tires-tu pas sur Baldr? lui demanda Loké. — Je ne le vois pas et je suis sans armes. — Fais comme les autres pour l'honorer; je vais t'indiquer où il est; lance-lui cette tige. » Hœd guidé par Loké lança le gui et perça Baldr qui tomba inanimé sur le sol. C'est le plus grand désastre qu'aient éprouvé les dieux et les hommes. Les Ases consternés se regardaient silencieusement et sans relever le cadavre, tous, animés d'un même senti-

[1] *Vegtamskvida eda Baldrs draumar*, dans *Sæmundar Edda hins Froda*, 2e édition de Sv. Grundtvig. Copenhague, 1874, in-8, p. 10-11. Cfr. *Vœluspá*, str. 32-34, *Ibid.*, p. 5.

ment contre l'auteur de ce forfait, mais n'osant se venger à cause de l'inviolabilité du lieu. Lorsqu'ils voulurent parler, ils éclatèrent en sanglots et aucun d'eux ne put exprimer son chagrin par des mots. Mais c'est Odin qui était le plus affligé de cette perte, parce qu'il en comprenait le mieux l'étendue. Les dieux ayant enfin repris leurs sens, Frigge promit toute sa faveur et sa grâce à celui des Ases qui voudrait aller chez Hele et lui offrir une rançon pour Baldr. Hermod, l'actif écuyer d'Odin, voulut tenter l'entreprise ; il enfourcha Sleipni, le coursier de son maître et partit.

Cependant les Ases transportèrent vers la mer le cadavre de Baldr qu'ils voulaient brûler sur son vaisseau Hringhorné, le plus grand des navires. Mais, lorsqu'ils voulurent lancer celui-ci ils ne purent le faire bouger de place. On envoya alors chercher dans le Jœtunheim, pays des géants, une géante nommée Hyrrokkin[1], qui vint montée sur un loup et ayant un serpent pour guide. Lorsqu'elle descendit, Odin appela quatre *berserks* (athlètes) pour garder la monture; mais ils ne purent la tenir qu'en la renversant à terre. Hyrrokkin s'avançant vers la proue du navire, le mit en mouvement du premier effort, de sorte que le feu jaillit des chantiers et que le sol en trembla. Thor irrité saisit son marteau et lui aurait brisé la tête sans l'intervention de tous les dieux. A la vue du cadavre que l'on portait sur le navire, la femme de Baldr, Nanna, fille de Nep, expira brisée par la douleur, et fut aussi placée sur le bûcher auquel on mit le feu et que Thor consacra avec Mjœllni, son marteau. Ce dieu, voyant courir devant lui le nain Lit, le lança d'un coup de pied dans le feu où il fut consumé. Il y avait un grand nombre d'assistants à ces funérailles: d'abord Odin avec Frigge, les Valkyries et ses corbeaux ; Frey sur son char traîné par le verrat *Gullinbursti* (soie d'or) ou *Slidrugtanni* (énormes défenses) ; Heimdall à cheval sur *Gulltopp* (touffe d'or) et Freya avec ses chats, ainsi que beaucoup de *Hrimthurses*

1) Sans doute l'*Ouragan*, cfr. l'anglais *hurricane*, l'espagnol *huracan*, et l'ancienne forme française *houragan*, mots formés par onomatopée, comme le caraïbe *huracan*, sans être nécessairement dérivés de ce dernier.

(géants des frimas) et de *Bergrisés* (géants des montagnes). Odin posa sur le bûcher l'anneau d'or Draupni (dégouttant), qui avait la propriété de se multiplier chaque neuvième nuit en huit autres anneaux de même poids. Le cheval de Baldr fut conduit au bûcher avec tous ses harnais.

Quant à Hermod, il chevaucha neuf nuits par des vallées obscures et profondes, et ne vit rien avant de traverser le fleuve *Gjalle* (son) sur le *Gjallarbru* (pont résonnant), qui est couvert d'or brillant et gardé par la vierge Modgunne. Celle-ci, l'interrogeant sur son nom et sa famille, fit la remarque que, la veille, cinq troupes de morts avaient chevauché sur le pont sans faire autant de bruit que lui seul. « Tu n'as pas le teint cadavéreux, ajouta-t-elle, que fais-tu sur la route de Hele? — Je vais chercher Baldr; ne l'as-tu pas vu passer? » Elle lui apprit que Baldr avait franchi le pont et que le chemin de Hele descendait dans la direction du nord. Hermod le suivit jusqu'à ce qu'il arrivât à la porte de Hele. Là, après avoir mis pied à terre pour fixer la selle, il remonta, donna de l'éperon et enleva son coursier avec tant de vigueur qu'il lui fit sauter la barrière sans la toucher. Parvenu à la salle de Hele, il descendit pour y entrer et trouva son frère Baldr assis sur le banc d'honneur. Après avoir passé la nuit près de lui, le lendemain matin il pria Hele de permettre à Baldr de s'en retourner avec lui, disant que les Ases étaient extrêmement affligés de sa perte. « Je veux éprouver, répondit-elle, si Baldr est aussi regretté que l'on dit : s'il est pleuré de tous dans le monde, des êtres vivants aussi bien que des choses inanimées, il pourra sortir ; mais je le garderai, si quelque chose refuse de le pleurer. » Hermod se leva et fut reconduit jusqu'à la porte par Baldr qui lui donna comme souvenir pour Odin l'anneau Draupni; il emportait en outre de la part de Nanna, pour Frigge, un manteau et d'autres dons, et pour Fulla un anneau d'or. Il s'en retourna dans l'Asgard par le même chemin et il rapporta tout ce qu'il avait vu et entendu.

Les Ases envoyèrent par tout le monde des messagers afin de demander que les hommes, les animaux, la terre, les pierres, les

arbres et tous les métaux, répandissent des larmes pour la rançon de Baldr. Tous le firent et vous devez avoir vu comment la matière pleure en passant du froid au chaud. A leur retour, après avoir bien rempli leur mission, les messagers trouvèrent dans une caverne une géante nommée Thakke (grâce). Ils l'invitèrent à pleurer pour tirer Baldr de la demeure de Hele. « Thakke, répondit-elle, versera des larmes sèches aux funérailles de Baldr. Vivant ou mort, le fils du Vieillard (d'Odin) ne m'a fait aucun bien. Que Hele conserve ce qu'elle a! » On soupçonne que c'était Loké fils de Laufeye, l'auteur de tant de méfaits parmi les Ases[1].

Voilà le mythe de Baldr, tel que nous le connaissons par les documents islandais. « Il est à mon jugement, dit M. Bugge, composé de plusieurs parties d'origines essentiellement différentes, dont l'une des principales est l'élément chrétien. Dans la *Vœluspâ* et l'*Edda* de Snorré, il a en partie pour sources immédiates l'idée que des chrétiens ou des demi-chrétiens se formaient du Christ et les récits qu'ils en faisaient. » Telle est la proposition que notre auteur développe longuement dans son premier paragraphe. Il voit dans la description que la Gylfaginning donne de Baldr « un reflet de la splendeur sacrée dont les chrétiens entouraient l'image du Fils de Dieu, le blanc Christ. » Les diverses fleurs que les Scandinaves appellent *sourcils de Baldr* (Anthemis cotula, Matricaria camomilla et d'autres), ayant pour traits communs le disque jaune et les rayons blancs, il en conclut que l'on se représentait Baldr avec le teint le plus blanc et le plus clair et des cheveux *jaune d'or* (sic : guldgult Haar; ce qui, par parenthèse, n'est pas parfaitement exact : il serait plus juste de dire que la face devait être jaune et les cheveux blancs); et il le compare avec Jésus qui, d'après divers mystères de la fin du moyen âge était beau, blanc, sans tache et avec des cheveux blonds. Selon lui, c'est parce que la mythologie eddaïque a vu le Christ dans Baldr qu'elle ne rapporte aucun trait de la vie de ce dernier; qu'elle se borne à décrire sa personnalité et à passer de

[1]) *Gylfaginning*, ch. 49, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, t. I, p. 172-186.

suite à sa mort; Baldr, comme le Christ, mourut jeune. Notre auteur veut bien avouer que ces ressemblances ne sont pas décisives; il aurait pu ajouter que plusieurs d'entre elles sont spécieuses, car il n'est pas vrai que les Évangiles se bornent, comme les Eddas pour Baldr, à tracer le portrait du Christ et à s'occuper exclusivement de sa mort : la passion et la descente aux enfers ne remplissent dans saint Matthieu que trois chapitres sur vingt-huit; dans saint Marc que deux sur seize; dans saint Luc que deux sur vingt-quatre; dans saint Jean que trois sur vingt et un. Aussi bien n'est-ce pas dans le Nouveau Testament que M. Bugge peut trouver de sérieuses analogies avec les Eddas; il est réduit à se rabattre sur les Apocryphes, comme si ceux-ci eussent été seuls connus des chrétiens avec lesquels les mythographes scandinaves auraient été en relations. Hœd est aveugle comme le soldat Longin qui, d'après des légendes relativement récentes, aurait achevé le Christ en le perçant d'un coup de lance. M. Sv. Grundtvig avait déjà remarqué ce point de rapprochement, et il le croyait emprunté à la mythologie scandinave. M. Bugge déploie toute son érudition pour prouver que le contraire a eu lieu; il reconnaît pourtant qu'il y a une différence essentielle entre les supplices infligés au Crucifié et les exercices de balistique dont Baldr était le but; car il s'agissait de martyriser l'un et Longin frappa le Christ pour le faire souffrir, tandis que Hœd voulait, comme les autres dieux, honorer Baldr et ne songeait pas à le toucher, encore moins à lui ôter la vie. Ici donc les deux récits ne sont pas plus tôt en contact qu'ils s'échappent par la tangente.

Pour trouver une analogie moins problématique, il faut aller la chercher jusque dans un obscur livre hébreu du moyen âge, dans le *Toledoth Jeschu*. D'après cet écrit que connaissait, dès 1278, le dominicain espagnol Raimundus Martini, et qui a pour objet de tourner le christianisme en dérision, Jésus, prévoyant qu'il serait pendu, avait usé de sa puissance magique pour faire jurer par tous les arbres qu'aucun d'eux ne le porterait. Mais Judas révéla cette ruse et alla chercher dans son jardin une grande tige de chou dont on put faire une potence efficace. Bien qu'une fourche

patibulaire ne soit pas un javelot, que le chou diffère passablement du gui, et que Hœd ait employé celui-ci sans malice, tandis que Judas avait pleine conscience de son crime, sans être aveugle au moral ou au physique, on ne peut nier que le *Toledoth Jeschu* n'ait un trait commun avec l'*Edda* de Snorré ; c'est le serment que, d'après le premier, Jésus exigea des arbres, et que d'après le second, Frigge, mère de Baldr, fit prêter à tous les êtres et à toutes les choses, avec le même but, dans les deux cas et dans des circonstances à peu près semblables. Cette curieuse analogie, signalée dès 1857 par M. Conrad Hofman[1], a été corroborée de divers faits par M. Bugge : il fait remarquer que l'*Edda* et le *Toledoth Jeschu* emploient l'un et l'autre, pour désigner un instrument de supplice qui devait être naturellement rigide, le mot tige qui implique l'idée d'un objet mince et flexible ; que, d'après une tradition de l'ouest de l'Angleterre, la croix était faite de gui, et que l'un des noms allemands du *viscum album* est *Kreuzholz* (bois de la croix) ; que le *Toledoth Jeschu* mentionne la lapidation parmi les tortures qui précédèrent la pendaison de Jésus, de même que l'Edda la cite au nombre des jeux qui furent suivis de la mort de Baldr. De la précaution, attribuée au Christ, d'exiger un serment des arbres, M. Bugge induit que Jésus prévoyait sa fin prochaine et, commme selon une chanson danoise du XVIIIe siècle, il la connaissait par un songe, notre auteur lui trouve là un nouveau trait de ressemblance avec Baldr, dont les mauvais rêves présagèrent la mort.

En admettant que ces petits faits, communs aux deux traditions, aient été empruntés par l'une à l'autre ; il reste à savoir si c'est l'Edda qui a copié la fable hébraïque ou si l'inverse a eu lieu. M. Bugge regarde comme peu vraisemblable, pour ne pas dire déraisonnable, qu'un livre cité pour la première fois en Espagne au XIIIe siècle, et dont on ne trouve pas de trace en Allemagne, ait été influencé par la mythologie scandinave. Mais on peut répliquer que les Germains, païens ou chrétiens, en se répandant dans tout l'empire d'Occident, ont bien pu y porter, sinon le

[1] Dans la *Germania* de Pfeiffer, t. II, p. 48.

mythe de Baldr lui-même, du moins certains de ses épisodes, et que ceux-ci ont pu être utilisés par l'auteur anonyme du *Toledoth Jeschu*. En tout cas rien ne prouve que celui-ci ait été composé avant l'Edda de Snorré.

Continuons. Selon M. Bugge, Loké était originairement le Lucifer du moyen âge chrétien, et tous deux auraient emprunté plusieurs de leurs éléments à Mercure, à Apollon, à Eris (Discorde) et à diverses autres figures de la mythologie antique ; ce qui revient à dire que les auteurs de ces types, en puisant à tant de sources différentes, auraient fait œuvre de créateurs et non de copistes, l'originalité consistant moins dans l'invention des idées que dans leur combinaison. Mais passons. Loké serait encore autre chose : comme instigateur de Hœd, nous avons vu qu'il a de grands rapports avec le Judas du *Toledoth Jeschu*; il correspondrait en outre à Satan qui, dans l'évangile de Nicodème, dit à l'Enfer : « J'ai aiguisé la lance pour percer Jésus ; j'ai préparé le bois pour le suspendre et les clous pour l'y river ; » de plus à Bélial qui dit, dans la légende latine de sainte Julienne : « C'est moi qui ai poussé le soldat à percer de la lance le flanc du fils de Dieu. » Il est vrai que diverses légendes parlent aussi de Lucifer à propos de la passion, de sorte qu'en confondant ses actes avec ceux de Bélial et de Satan, on parvient à donner à cette trinité malfaisante quelque ressemblance avec Loké ; mais si elle était le prototype de ce dernier, il serait singulier que les mythographes scandinaves eussent emprunté au premier un fait, au second un autre, au troisième le nom, au lieu de prendre tout au même.

Baldr, comme le Christ, descendit en enfer. Sans doute, mais il y resta et rien ne l'en put tirer, tandis que Jésus en sortit par sa seule puissance divine ; la différence est donc ici beaucoup plus importante que la ressemblance. — Loké fut châtié pour avoir causé la mort de Baldr, et on l'enchaîna en attendant le jour de la conflagration universelle. De même dans l'Apocalypse, un ange enchaîne Satan pour mille ans, et dans l'évangile de Nicodème Jésus, en descendant aux enfers, saisit le diable et le livre lié à Inferus qui doit le garder jusqu'au retour du Christ ; enfin au

moyen âge, c'était une croyance générale, dont beaucoup d'artistes s'inspirèrent, que la captivité du diable devait durer jusqu'au jugement dernier. Le poème en dialecte cornique sur *la Passion de Notre-Seigneur* appelle même en propres termes Lucifer le diable enchaîné. Voici donc au moins un point de ressemblance indéniable entre Lucifer et son prétendu homonyme! Eh bien, non, pas même cette fois : M. Bugge, qui montre la plus entière bonne foi dans toute son argumentation, le remarque lui même en ces termes : « La manière dont Loké est garrotté et puni n'a aucun rapport avec le récit de l'enchaînement du diable lors de la descente du Christ aux enfers. Le mythe du châtiment de Loké, que je n'examine pas ici, doit donc avoir emprunté ses particularités à une autre source. » (P. 54.)

L'auteur de la *Vœluspâ*, qui nous montre Frigge éplorée après la mort de son fils, se serait inspiré de la *Mater dolorosa* des chrétiens, comme si un poète, digne de ce nom, avait besoin d'aller consulter le poème cornique ou les œuvres des artistes chrétiens pour peindre une mère en larmes près du cadavre de son fils! C'est une conception si naturelle que le skâld n'a pas eu besoin de la prendre ailleurs que dans sa propre imagination. — Nous n'en dirons pas autant de l'affliction universelle causée par la mort de Baldr, dont les grandes qualités suffiraient à l'expliquer si elle était restreinte aux dieux et aux hommes; mais il n'est déjà plus si naturel de faire pleurer les animaux et même les choses inanimées; aussi M. Bugge conclut-il que ce trait fictif est emprunté aux traditions sur le Christ et, avec son immense érudition, il n'a pas de peine à trouver des analogies dans la littérature chrétienne. Il cite d'abord le poème anglo-saxon sur *la Croix* où il est dit que « toute créature pleurait et se lamentait sur la mort du Roi, de Jésus crucifié. » Un savant scandinaviste anglais, le professeur Stephens, de l'université de Copenhague, avait déjà relevé ce point de comparaison avec le mythe de Baldr, auquel il le croyait emprunté. M. Bugge objecte que l'on ne trouve aucune trace de ce mythe en Angleterre, et qu'en outre, les larmes versées à la mort du Christ étaient uniquement l'expression de la douleur et

non une rançon, comme pour Baldr. Mais si c'est là une raison de soutenir que le poète anglo-saxon n'a pas imité le skâld islandais, l'inverse n'est pas moins vrai, et alors les exemples cités par M. Bugge n'ont plus de force probante et détruisent sa propre argumentation, car aucun d'eux n'attribue aux larmes versées sur le Crucifié la vertu de le tirer de l'enfer; il faudrait pourtant qu'il en fût ainsi pour qu'en ce point l'assimilation avec Baldr fût complète. Notre auteur a donc beau montrer que d'après le *Christ*, chanté par Cynewulf au VIII[e] siècle, les êtres muets, la terre et le ciel compatissent aux souffrances du Sauveur et se lamentent bien qu'inanimés; que beaucoup d'arbres furent alors baignés de larmes sanglantes, rouges et épaisses; que leur sève se changea en sang; car, s'il en fut de même pour Baldr, « les hommes aveugles et plus durs que le silex, » ne refusèrent du moins pas de le pleurer; s'ils n'eurent pas à reconnaître que « le Seigneur les délivrait des tourments de l'enfer », ils étaient prêts à faire leur possible pour l'en tirer lui-même.

C'est donc en vain que M. Bugge rappelle, après Dietrich, que Cynewulf a eu sous les yeux la X[e] homélie de Grégoire le Grand, composée vers 592; que plus de cent ans auparavant, le pape Léon le Grand (440-461) avait écrit, à la même occasion, « universa creatura congemuit; » car s'il y a là des preuves que Cynewulf et les poètes postérieurs des Iles Britanniques (le *Cursor Mundi* en Northumbrien, la *Disputatio inter Mariam et crucem* en anglo-saxon), n'ont pas eu besoin de recourir à la mythologie scandinave pour y trouver l'idée de l'affliction universelle lors de la mort du Juste et du Bon, — il n'y en a pas que ces poètes aient exercé d'influence sur les skâlds eddaïques, l'idée qui a inspiré les uns et les autres étant fort ancienne. M. Bugge a lui-même cité la légende d'Adonis qui fut pleuré des dieux et des hommes, mais il a oublié le passage où Virgile dépeint le deuil de la nature après la mort de César [1], tableau d'une touche magistrale où il y a un trait des plus caractéristiques [2], qui se retrouve dans le

[1]) *Geogr.*, I, v. 465-488.
[2]) Et mæstum illacrimat templis ebur, æraque sudant. (v. 480.)

mythe de Baldr [1], mais non dans ses prétendues sources. Loin de nous cependant la pensée de regarder ce trait de l'Edda comme imité de Virgile. Ce serait tomber dans la même faute que nous reprochons à notre auteur. Les phénomènes par lesquels la nature est censée exprimer sa tristesse ne sont pas tellement variés que les penseurs de tous les pays et de tous les temps ne les conçoivent à peu près de la même manière sans avoir besoin de se copier. Ainsi Virgile [2], comme saint Mathieu [3], Cynewulf et l'Edda, parle de tremblements de terre [4]; mais on ne pourrait rationnellement regarder les écrivains postérieurs comme ses imitateurs, que s'ils lui avaient emprunté la couleur locale ou des traits accessoires et par exemple mentionné spécialement les Alpes et l'Etna.

Les analogies signalées par notre auteur n'ont donc pas la portée qu'il leur attribue, mais il est tellement emporté par le désir d'en trouver, qu'il prétend tirer parti même des différences: dans les écrivains chrétiens le deuil de la nature est mis en opposition avec la sécheresse du cœur des hommes en général, des Juifs en particulier, tandis que dans l'Edda il est parlé de l'ingratitude non des hommes, mais d'une seule géante nommée ironiquement Thakke (gratitude); le Messie ressuscite au bout de trois jours, tandis que Baldr ne peut sortir de la demeure de Hele; il a beau revenir après la conflagration universelle, comme le remarque notre auteur, ce n'est pas la même chose, tant s'en faut; et si les mythographes eddaïques ont imité les traditions chrétiennes et juives, ce qui n'est aucunement démontré, ils l'ont fait avec une telle indépendance d'esprit que leur éclectisme peut passer pour une véritable originalité. Il nous est donc impossible d'adhérer aux conclusions que M. Bugge formule avec beaucoup de netteté dans le passage suivant :

[1] Defleverunt,.. omnia metalla : quemadmodum haud dubie vidisti has res lacrymas fundere, quando ex algore in calorem translatæ fuerint. (*Gylfaginning*, ch. 49, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, t. I, p. 181. Nous citons la traduction latine pour faciliter la comparaison avec les *Géorgiques*.)
[2] *Georg.*, I, v. 475.
[3] *Evang.*, XXVII, 51, 54.
[4] ...Insolitis tremuerunt motibus Alpes.

« Je crois avoir démontré que le Baldr des sources islandaises est le Christ; que le mythe de Baldr, comme nous le connaissons d'après la *Gylfaginning* et la *Vœluspá*, procède immédiatement des récits et des poèmes des Anglais chrétiens sur le Christ. Je crois même avoir signalé, dans des ouvrages chrétiens qui nous sont parvenus, quelques-unes des sources auxquelles ce mythe a été puisé, mais non directement. L'une d'elles est l'évangile de Nicodème, toutefois par l'intermédiaire probable de représentations de la Passion, influencées par ce livre apocryphe et apparentées avec les *Mystères* des temps postérieurs. En outre, des éléments de ce mythe nous reportent aux poèmes chrétiens de l'Angleterre et surtout du nord de ce pays, qui existaient probablement dès le VIIIe siècle. Quelques traits ont leur origine immédiate dans les Évangiles de saint Mathieu et de saint Jean. Ces notions sur le Christ puisées aux sources les plus différentes et transmises en Angleterre aux Scandinaves, ont été modifiées et développées ultérieurement par eux, et combinées dans une image harmonique du dieu païen. — Ces sources chrétiennes du mythe de Baldr nous apprennent, ce qui ressort aussi d'autres indices, que la *Vœluspá* ne peut guère remonter au delà du IXe siècle. — Nous avons également vu que la tradition de Baldr dans la *Gylfaginning* ne repose que pour une faible partie sur les anciens poèmes conservés; la plupart de ses traits, que nous avons examinés précédemment, dérivant d'une source indépendante de ces poèmes et contenant certains épisodes en prose, d'autres sans doute en vers. Ce mythe qui a pour base des récits sur le Christ entendus dans les pays occidentaux, était dans le Nord beaucoup plus ancien que la *Gylfaginning*. »

Dans l'examen que nous venons de faire de ces prétendus emprunts, nous avons montré combien les analogies sont fugitives, à tel point que, lorsque l'on croit les saisir elles s'évanouissent dans le vague. En outre elles sont si minimes et accompagnées de dissemblances si prononcées que la copie, s'il y en a une, ne se rapproche de l'original que par les petits côtés, tandis qu'elle en diffère pour tout ce qu'il y a d'essentiel. Ainsi

Baldr, au lieu d'être fils unique, est le second des nombreux enfants d'Odin; il est marié; il a un fils; s'il est bon, il ne pousse pas le dévouement jusqu'à se sacrifier pour sauver le genre humain; il s'expose parce qu'il croit n'avoir rien à craindre; sa mort fut si peu volontaire, que tous les êtres durent prêter serment de l'épargner. Il descend bien en enfer comme le Christ, mais il y reste, et s'il doit revenir sur la terre, ce n'est pas pour présider au jugement dernier, mais seulement après la conflagration universelle; en attendant, au lieu de trôner au ciel, il gémira pendant un temps indéterminé dans la demeure de Hele. Voilà le Dieu qui aurait correspondu au Christ dans l'imagination des skâlds et des mythographes scandinaves ! Cette reproduction si peu fidèle, d'une image nette et claire pour tout chrétien, eût été une vraie caricature même chez les païens, et si l'on voulait absolument qu'il y ait eu imitation, il faudrait supposer que la figure du Christ aurait été à peu près complètement déformée en passant à travers les pays idolâtres qui séparaient originairement les Scandinaves des États chrétiens ; mais alors il faudrait remonter jusqu'aux temps mérovingiens et ne pas mettre les mythographes eddaïques en rapport immédiat avec les chrétiens des Iles Britanniques, car aux VIIIe, IXe et Xe siècles, dans la période où les chants eddaïques prirent leur forme actuelle, les vikings furent sans cesse en contact avec de bons catholiques, qui pouvaient les informer exactement de chaque circonstance de la vie du Christ, et qui racontaient celle-ci non pas d'après le *Toledoth Jeschu* et les Apocryphes, mais bien d'après les Évangiles canoniques. Est-il alors admissible que les Scandinaves, informés avec toute la précision désirable, aient de parti pris voilé ce qui était patent, obscurci ce qui était clair comme le jour, altéré ce qui était pur de tout mélange? Nous ne sommes pas forcés de le croire sur la foi d'un faiseur d'hypothèses; nous n'avons pas même besoin d'admettre qu'ils ont reproduit maladroitement une image déjà défigurée par des peuples barbares et à demi païens; car à nos yeux rien ne prouve qu'en décrivant la mort de Baldr, les mythographes scandinaves aient songé plutôt

au Christ qu'à César et à Adonis. S'il y a quelques minimes traits communs au fils d'Odin et au Messie, ils font partie de l'héritage du genre humain; chacun peut s'en servir s'il trouve moyen de les employer, le premier occupant n'ayant pas acquis sur eux de droit de monopole.

M. Bugge n'est pas si éloigné qu'on pourrait le croire des idées que nous exprimons ici : par une singulière contradiction, presque immédiatement après avoir formulé les exclusions que nous avons traduites, il fait des réserves qui les annulent presque entièrement. « Les rapports de Baldr avec le Christ, ajoute-t-il avec une candeur qui nous désarme, n'expliquent pourtant pas la formation du mythe de Baldr dans toute son étendue ; ils ne nous font pas comprendre pourquoi la croix manque à la mort de Baldr; pourquoi le récit de la passion et de la mort du Christ s'est ramifié en plusieurs mythes septentrionaux, qui sont sans relations entre eux, savoir : d'un côté le mythe de Baldr ; de l'autre le mythe d'Odin suspendu à la potence. Ils n'expliquent pas non plus le mariage de Baldr avec Nanna, ni son internement chez Hele, ni la vengeance de Vâlé. Enfin, lorsque nous lisons dans le III[e] livre de Saxo Grammaticus, la tradition de Baldr, nous avons peine à y découvrir le moindre reflet du Christ. » (P. 67.)

Ainsi, notre auteur l'avoue : les Scandinaves ont eu un mythe de Baldr qui est indépendant des traditions chrétiennes ; mais alors, s'ils ont eu assez d'imagination pour concevoir la figure primitive de Baldr, pourquoi seraient-ils allé chercher au loin chez les peuples des Iles Britanniques de nouveaux traits qu'ils n'auraient pas même reproduits fidèlement. Ces emprunts sont donc une supposition gratuite et qui a de plus le tort de ne rien expliquer. Les recherches de M. Bugge, loin de dévoiler la véritable origine des mythes eddaïques, n'auraient toujours, même si elles étaient fructueuses, pas d'autre résultat que de nous apprendre d'où les Scandinaves auraient tiré quelques épisodes peu essentiels, qu'ils n'auraient pas même su comprendre ni reproduire intelligemment. C'est rabaisser la mythologie eddaïque

qui, malgré ses obscurités, a un caractère de grandeur qui nous frappe et de profondeur qui nous confond, et ces qualités sont si évidentes que le soin de les proclamer ne devrait pas incomber à un étranger.

Le fond du système de M. Bugge repose sur la pauvreté d'imagination qu'il faudrait attribuer aux mythographes scandinaves, ce qui est en contradiction avec l'aveu suivant : « Dans la transformation des sujets étrangers, mythiques, religieux ou poétiques, dans le développement indigène et continu des germes exotiques, les Septentrionaux ont fait preuve d'une imagination plus riche et d'une originalité plus puissante qu'aucun autre peuple, à ma connaissance, excepté les Hellènes. » (*Studier*, p. 8.) Il est donc fort inutile de supposer qu'eux ou leurs intermédiaires ont consulté des textes hébreux, grecs, latins, anglo-saxons, northumbriens, irlandais, corniques, bretons, pour tirer de là un nom qu'ils auraient estropié, d'ici un épisode insignifiant, d'ailleurs une idée fausse ou absurde. Ce serait leur attribuer un travail d'érudits sans esprit. Combien ne leur eût-il pas été plus facile de donner carrière à leur imagination que d'aller pêcher par-ci par-là des bouts de phrases incomprises ou en tout cas mal rendues ! C'est les outrager de croire que, s'ils avaient eu tant d'auteurs à leur disposition, ils ne se seraient pas adressés de préférence aux Évangélistes, à Virgile, mais bien aux Apocryphes, aux glossateurs inconnus, au *Toledoth Jeschu* ; qu'ils auraient été exclusivement attirés par tout ce qui était erroné, sans valeur, tandis qu'ils se seraient bien gardés de faire des emprunts aux livres canoniques et aux chefs-d'œuvre classiques. Non, cette théorie n'est pas acceptable.

Est-ce à dire pourtant que tout le travail de M. Bugge soit à dédaigner ? Loin de nous cette pensée : ce qui sort d'un linguiste si éminent ne peut être indifférent à ses émules, et si l'on veut bien ne pas tenir compte de ses conclusions, on aura tout profit à le suivre dans ses recherches ingénieuses, dans les rapprochements qu'il fait et qui malgré tout sont instructifs, car si l'on peut discuter sur l'origine de traditions analogues conservées

chez des peuples différents, il n'en est pas moins intéressant de constater leur existence et de voir comment les beaux esprits se rencontrent, même sans se chercher, et ces rapprochements qui exigent d'immenses lectures et une grande perspicacité, forment le principal élément des études de M. Bugge, qui à ce titre méritent d'être étudiées même par ceux qui ne partagent pas les vues de l'auteur.

M. Bugge vient de traiter le mythe de Freya d'après les mêmes procédés qu'il a appliqués à celui de Baldr, et il a exposé ses recherches sur cette déesse dans une séance du Congrès des philologues à Christiania (août 1881); c'est donc dans le compte rendu de cette session qu'il faudra probablement chercher son mémoire sur la déesse. On voit par là que son programme n'embrasse pas seulement la question de Baldr mais qu'il doit s'étendre à plusieurs des mythes scandinaves. Celui de son émule le Dr Bang parait être beaucoup plus restreint, il concerne exclusivement la *Vœluspá* et les *oracles sibyllins* [1], et rien n'indique que le mémoire sur ce sujet doive être suivi d'un autre. La thèse si neuve de l'auteur aurait pourtant besoin d'être étayée d'arguments ultérieurs et de documents, car le Dr Bang, au lieu de donner des preuves de chacune des opinions originales qu'il émet, s'est borné à les énoncer comme si elles n'étaient pas sujettes à contestation. En procédant ainsi par voie d'affirmation, il a pu exposer en quelques pages une théorie fort bien agencée et lui donner un air de plausibilité qui, au premier aspect, saisit le lecteur et enlève son acquiescement.

Selon M. Bang, « le poème probablement le plus ancien de

1) *Vœluspá og de sibyllinske Orakler* af Dr Theol. A. Chr. Bang, 23 p. in-8, portant le n° 9 dans les *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* (Actes de la Société des sciences de Christiania), ann. 1879, impr. A. W. Brøgger ; aussi à part ; traduit en allemand par Jos. Cal. Poestion : *Voluspá und die sibyllinischen Orakel*, Vienne, Carl Gerold's Sohn. 1880, 43 p. in-12. Les additions consistent en quelques passages des Oracles, reproduits d'après la trad. allem. de J. H. Friedlieb. M. Poestion dit qu'il a corrigé les fautes d'impression qui déparent le mémoire norvégien, mais il en a lui-même laissé passer plusieurs : *Friedlich* (p. 14) pour *Friedlieb ; Joten* pour rendre l'islandais *Jœtnar* ou le norvégien *Jœtner*, *Kroniden*, pour rendre *fils*, de χρόνος.

l'Edda, la *Vœluspá*, est un oracle sibyllin chrétien septentrional.» Le poète aurait eu les mêmes tendances chrétiennes que les auteurs des oracles sybyllins; mais comme eux il les aurait dissimulées en mêlant les idées païennes aux croyances chrétiennes; son but aurait été d'agir sur l'esprit de ses compatriotes en éveillant chez eux la crainte de la catastrophe finale et l'idée d'un nouvel ordre de choses réglé par le Tout-Puissant, après la chute des faux dieux. C'est en Irlande qu'il aurait pris connaissance des oracles sibyllins, soit dans l'original grec, soit dans une traduction irlandaise. En tout cas ce pseudo-païen devait être fort versé en hébreu, s'il savait la signification du mot *Sabaoth* (Dieu des armées) dont *Herfædr* (Père des armées), surnom d'Odin, serait la traduction passablement exacte. Pour justifier ces conclusions, le Dr Bang affirme que les oracles sibyllins de quelque importance se composent de deux parties principales : le passé, raconté d'après les traditions bibliques et la mythologie classique ; l'avenir exposé à un point de vue presque exclusivement biblique. Il entre ensuite dans des détails que nous ne pouvons reproduire, car autant vaudrait traduire intégralement ce mémoire assez court; puis il passe à la Vœluspá et fait remarquer qu'elle se compose aussi de deux parties : la création du monde, l'origine de l'homme; la lutte des Ases et des Vanes, etc., d'un côté; d'autre part, la catastrophe finale amenée par la corruption des hommes, la conflagration universelle, puis la restauration du monde amélioré, le jugement dernier, la récompense des bons et le châtiment des méchants.

Ainsi, d'après notre auteur le plan du poème est analogue à celui des oracles sibyllins; il trouve aussi de frappantes analogies entre la sibylle et la Vœlva; l'une et l'autre savent tout, du commencement à la fin; cette science n'est pas infuse, elle leur vient de Dieu; toutes deux sont des prophétesses de malheur; la Sibylle, étant sœur de la déesse égyptienne Isis, est en dehors du judaïsme et du christianisme ; la Vœlva s'appelle Heidr, c'est-à-dire payenne; bien plus, conformément à une étymologie empruntée à M. Bugge, le nom de *Vœlva* serait formé, par

aphérèse, de *Sibylla* décomposé en Σιός = Θεός et βύλλα = βουλή (volonté de Dieu). Les deux prophétesses sont de la race des géants, mauvaises par nature, et le même sort les attend : elles doivent disparaître dans la catastrophe finale. L'une et l'autre commencent leur chant par une invocation de même allure ; il est vrai que ce qui suit diffère essentiellement : les réminiscences de la Sibylle sont empruntées à la mythologie classique ; celles de la Vœlva aux croyances germaniques. Notre auteur l'avoue, mais il n'est pas embarrassé pour si peu : il trouve dans la Vœluspâ, à côté des élements septentrionaux, des croyances bibliques qui seraient tirées des oracles sibyllins ; par exemple, le frêne Yggdrasil de l'Edda, qui croît toujours vert sur la source d'Urd (destinée) et qui répand la rosée dans la vallée, correspondrait à la croix qui s'élève sur le tombeau d'Adam, au pied duquel sont les sources des fleuves du paradis. C'est clair comme le jour ! Mais c'est surtout dans les prédictions relatives à la fin du monde que notre auteur prétend trouver des analogies entre les oracles et la Vœluspâ, et il cite dix points de ressemblance qu'il examine en quelques pages, comme toujours, sans mettre les textes en regard. Il oublie aussi de tenir compte de la disproportion des textes comparés : l'ensemble des oracles conservés forme 4232 vers, et la Vœluspâ seulement 290 en 580 hémistiches. Encore est-ce seulement dans la dernière moitié de celle-ci que l'on peut signaler quelques analogies avec les oracles, le sujet étant le même : la fin du monde ; quant à la première moitié, elle a fort peu de rapport avec la cosmogonie des oracles. En outre, s'il est vrai que la Vœluspâ ait eu pour but de préparer l'avénement du Christianisme chez les Scandinaves, on ne voit pas pourquoi elle ressuscite les Ases après la conflagration universelle, et les fait de nouveau trôner dans le monde réformé, au lieu de proclamer dès lors le règne du vrai Dieu. Mais nous n'avons pas à entreprendre une réfutation en règle du système de M. Bang ; ce serait nous exposer à tomber dans des redites, ce travail ayant été exécuté, en partie du moins, par l'un des dix-huit de l'Académie suédoise, par M. Victor Rydberg,

dont les succès et les talents littéraires ne doivent pas faire oublier qu'il a beaucoup écrit sur l'histoire des religions. Cet écrivain, doublé d'un érudit, a voulu examiner à fond quelques-unes des assertions de M. Bang et, comme il procède scientifiquement, il a dû composer une notice trois à quatre fois plus volumineuse que le mémoire apprécié[1]. Indisposé par la méthode trop peu critique de M. Bang, il prend un ton passablement acerbe et ironique. Il serait trop long de le suivre dans son argumentation à la fois savante et pleine de bon sens; nous allons seulement relever quelques-unes de ses principales objections.

S'appuyant sur les profondes recherches de l'helléniste Alexandre, il démontre dans son premier article que, entre le VIe et le XVIe siècle, le texte grec des oracles sibyllins n'a pas été connu en Occident ; tout ce que le monde latin en sut, dans cet espace d'un millier d'années, était tiré des ouvrages de Lactance et de saint Augustin. Or ces pères n'ont fait des emprunts qu'à l'introduction et à six des livres sibyllins ; le skáld de la Vœluspá, mieux instruit que les chrétiens d'Occident, aurait puisé dans dix de ces livres ! Il est dommage que le Dr Bang ne cite pas le manuscrit qui contenait ces dix livres, car jusqu'en 1817, avant les découvertes du cardinal Maï, on n'en possédait que huit. — Dans le second article beaucoup plus étendu, les prétendues ressemblances entre la Vœluspa et les Oracles sont examinées une à une par le Dr Rydberg, qui les formule fort exactement en ces termes : 1° Pour tromper leurs lecteurs, les auteurs des Oracles sibyllins mêlent ensemble les croyances helléniques, juives et chrétiennes ; la Vœluspá en fait autant, et dans le même but, des éléments germaniques mythologiques et chrétiens ; 2° les oracles donnent la Sibylle comme étrangère au judaïsme et au christianisme ; de même la Vœlva prend un masque païen ; 3° la Sibylle se présente comme une créature mauvaise et impie,

[1]) *Sibyllinerna och Vœluspá* (les Oracles Sibyllins et la Vœluspá) af Viktor Rydberg, dans *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri, utgifven af Letterstedtska föreningen*, Stockholm, P. A. Norstedt, 1881, in-8, 1re livraison, p. 1-29 ; 2e, p. 113-162.

de la race des géants; il en est de même de la Vœlva; 4° la Sibylle étant païenne ne peut s'exprimer comme chrétienne; si elle le fait elle sort de son rôle; aussi les livres sibyllins enveloppent-ils les oracles d'ambiguïté et d'obscurité d'autant plus que c'est là le caractère du style sibyllin. La Vœlva ne parle pas non plus en chrétienne des croyances catholiques et ses prophéties sont également obscures; 5° la Sibylle prophétise par ordre de Dieu et par inspiration d'en haut, tout comme la Vœlva; 6° l'une et l'autre donnent des renseignements sur leur personne, au commencement, au milieu et à la fin des oracles; dans la catastrophe finale, la Sibylle et la Vœlva subiront le même sort; 8° la Vœlva dit qu'elle a vécu dans neuf mondes, la Sibylle parle de neuf générations avant le jugement dernier; 9° tous les livres sibyllins les plus importants se composent de deux parties principales, dont l'une expose le passé, qui est l'accessoire, l'autre l'avenir qui est l'essentiel. Il en est de même pour la Vœluspâ où l'important est la description des Ragnarœk et du monde renouvelé; 10° la cosmogonie est la même dans la Vœluspâ que dans plusieurs livres sibyllins et, dans le tableau de la fin du monde, il y a en chaque point des analogies entre la Vœluspâ et les oracles sibyllins.

M. Rydberg conteste toutes ces analogies, et non pas par de simples négations qui, malgré son autorité, seraient peu concluantes, mais par des faits solidement établis. Il démontre jusqu'à l'évidence, en s'appuyant d'ailleurs sur le bel ouvrage de M. Bouché-Leclercq, que la sibylle se place au point de vue strictement monothéiste; les dieux païens sont pour elle de purs mortels divinisés; elle est évhémériste, de plus chrétienne et ayant pleine conscience de l'être, puisqu'elle confesse ses péchés, s'en repent, veut les expier et espère en la miséricorde divine. Il n'y a rien de semblable dans la Vœluspâ : la Vœlva est en dehors des Ases; elle n'attend rien d'eux, ne reconnaît pas leur supériorité et elle est même plus instruite qu'Odin, puisqu'il la consulte sur l'avenir. La prétendue ressemblance signalée par le Dr Bang est une différence caractérisée. Il en est de même de

la plupart des autres et, à propos de son assertion relativement « aux étonnantes analogies entre la Vœluspâ et les oracles sibyllins » dans le tableau de la catastrophe finale, M. Rydberg écrit que ces ressemblances, lorsqu'elles sont réelles, n'ont rien d'étonnant, et lorsqu'elles sont étonnantes, n'ont rien de réel (II, p. 158). Il termine en annonçant qu'il traiteraplus tard, dans un article spécial, des relations de la Vœluspâ avec les croyances étrangères à la mythologie septentrionale.

Il faut avouer, dit le professeur Sophus Bugge, dans *Quelques remarques sur les oracles sibyllins et la Vœluspâ*[1] que le Dr Bang a eu grand tort de ne pas donner de plus larges bases à l'hypothèse que les oracles sibyllins auraient été connus en Irlande au IXe siècle. Le Dr Rydberg mérite nos remerciements pour avoir éclairé cette question d'une vive lumière dans sa notice à cet effet, et pour avoir démontré le peu de fondement de cette supposition... Presque personne ne voudra, avec le Dr Bang, qualifier la Vœluspâ d'oracle chrétien... Tous ceux qui connaissent à fond la Vœluspâ nieront les traits d'union que le Dr Bang a cherché à établir entre ce poème eddaïque et les oracles sibyllins » (p. 164). Ces concessions d'un avocat qui prend la défense du Dr Bang, annoncent assez qu'il ne veut pas demander gain de cause pour son client, mais seulement faire valoir les circonstances atténuantes. Et en effet, sans vouloir se prononcer sur le point en litige, sur l'influence exercée par les Oracles sur le poète de la Vœluspâ, il rappelle, d'après « les savantes, profondes et exactes recherches » de M. Alexandre, que les livres sibyllins étaient fort connus dans l'empire d'Orient au VIe siècle; que Procope les avait lus en entier; qu'au VIIe, l'abbé Adrien et le moine Théodore, nés l'un en Afrique, l'autre en Cilicie, avaient été envoyés d'Italie en Angleterre; que des écoles fondées par eux sortirent des hommes qui savaient le grec; que ceux-ci avaient pu lire les oracles sibyllins. C'est une pure hypothèse

[1]) *Nogle Bemærkninger om Sibyllinerne og Vœluspâ* af Sophus Bugge, dans *Nordisk Tidskrift utgifven af Letterstedtska Føreningen*, 1881, livr. II p. 163-172.

et M. Bugge avoue qu'il n'est pas vraisemblable d'attribuer à ces ecclésiastiques la propagation des oracles sibyllins dans les Iles Britanniques, mais il soutient que l'on y connaissait ces prophéties au XIIe siècle : le septième livre de l'*Historia regum Britanniæ* de Galfrid de Monmouth contient en effet la prophétie de Merlin, traduite du gallois, où il y a de sérieuses analogies avec la fin du cinquième livre des oracles sibyllins. Nous pouvons parfaitement l'admettre sans que la question des emprunts faits par la Vœluspâ à ces oracles en soit plus avancée ; un document remanié au XIIe siècle ne pouvant raisonnablement être regardé comme la source d'un poème de deux à trois cents ans plus ancien ; ces anachronismes sont trop fréquents, comme on l'a déjà vu, dans les thèses de M. Bugge. Il a voulu montrer que la question restait ouverte et, pour sa part, il promet de la traiter à un autre point de vue. Avant de connaitre le travail de M. Bang, il était arrivé à penser que la Vœluspâ avait été composée sous l'influence de quelqu'une des prophéties chrétiennes, confondues au moyen âge avec les oracles sibyllins, et que cette influence était déjà indiquée par les noms Vœlva et Vœluspâ. « En tout cas, dit-il en terminant, j'ose croire que l'avenir considérera le rapprochement de la Vœluspâ avec les oracles chrétiens mêlés d'éléments grecs et judaïques, comme un progrès marquant dans la reconnaissance des fondements historiques de la poésie nationale, et, malgré toutes les erreurs, ce progrès est principalement dû au Dr. Bang. »

Un troisième travail relatif aux emprunts faits au christianisme par le paganisme scandinave, est le mémoire de M. K.-G. Brœndsted sur *Une allégorie chrétienne et un mythe païen*[1]. L'auteur a diligemment recueilli plusieurs passages d'écrivains chrétiens, latins, grecs, islandais, du IVe au XIVe siècle, où l'incarnation du Messie est interprétée comme un piège tendu au démon, appelé ici Satan, là Behemoth, ailleurs Léviathan. D'après cette gros-

[1]) *En Kirkelig Allegorie og en nordisk Mythe* dans *Historisk Tidsskrift udgivet af den norske historiske Forening* (Périodique historique publié par la Société historique de la Norvège), 2e série, t. III, livr. I, p. 21-43. Christiania, 1881, in-8, impr. A.W. Brœgger.

sière explication le corps du Crucifié est comparé à l'appât qui dissimule l'hameçon; le démon l'engloutit avidement, mais il reste suspendu à la ligne; il est tiré des profondeurs de l'abîme et livré en pâture aux autres. Or, quelques strophes de l'Hymiskvida (17-24) et un épisode de la *Gylfaginning* (ch. 48 dans l'Edda de Snorré), nous montrent le dieu Thor pêchant dans l'Océan le *Midgardsorm* (serpent du monde), avec une ligne amorcée d'une tête de bœuf. Il le tire de l'eau et se dispose à lui briser la tête d'un coup de marteau, lorsque son compagnon, le géant Hymi, coupe la corde et le monstre est sauvé, sans avoir grand mal, puisque lors de la conflagration universelle, il sort de son élément, parcourt la terre en vomissant le venin, en couvre son ancien ennemi qui réussit à le tuer, mais périt lui-même empoisonné.

M. Brœndsted, sans s'arrêter aux nombreuses dissemblances, tire de quelques traits communs aux deux scènes (l'hameçon et le serpent) la conclusion que le mythe scandinave est emprunté au christianisme. L'identification du Léviathan avec le Midgardsorm n'est pas nouvelle : elle avait déjà été faite par Skulé Thorlacius, dès 1802 [1], mais ce qu'il y a d'original dans le mémoire de M. Brœndsted, ce sont ses extraits d'auteurs grecs et latins et les conséquences qu'il déduit d'un fait rapporté par la *Laxdæla saga* et rapproché de divers passages des skâlds ; d'après cette saga (ch. 29), le chef islandais Olaf Pâ avait fait représenter vers la fin du xe siècle, sur les parois et le plancher de sa belle maison de Hjardarholt, plusieurs scènes mythologiques ; celles-ci furent décrites par Ulf Uggason, dans *Husdrapa* (Poème de la maison), dont plusieurs strophes nous ont été conservées dans le *Skâldskaparmâl* (art poétique), faisant partie de l'Edda de Snorré; l'une d'elles notamment a trait à la pêche de Thor [2]. M. Brœndsted prétend

[1]) *Om Thor og hans Hammer* (Sur Thor et son marteau), dans *Skandinavisk Museum*, t. IV, p. 46 et s., cité par Finn Magnusen, dans *Priscæ veterum Borealium mythologiæ Lexicon*, Copenhague, 1828, in-4, p. 212.

[2]) *Skâldskaparmâl* dans *Edda Snorra Sturlusonar*, édition Arna-Magnæane, Copenh., 1848-1880, in-8, ch. 4, 47, 54; t. Ier, p. 258, 412-414, 474-6; t. III, part. I, p. 14-75, 98.

que tous les poètes postérieurs qui ont parlé de cette lutte et l'auteur de l'Edda prosaïque ont copié la *Husdrapa* (ce qui est difficile à prouver), et il en conclut que le récit de cette pêche ne remonte pas au delà du xe siècle chez les Scandinaves; que Ulf Uggason en avait conçu l'idée en regardant les peintures ou sculptures de Hjardarholt, et comme le constructeur de cet édifice, Olaf Pá, avait pour mère une Irlandaise, fille du roi Myrkjartan, et qu'il avait habité l'Irlande, ce serait dans cette île qu'il aurait vu quelque peinture ou sculpture représentant Dieu le Père, pêchant à la ligne et prenant le Léviathan avec le corps de son fils.

Nous doutons fort qu'une image aussi odieuse ait jamais été représentée par l'art chrétien et qu'il ait fallu un artiste païen pour l'anoblir en quelque sorte, en substituant une tête de bœuf au corps du Crucifié. Cette allégorie est déjà passablement répugnante dans le discours (aussi a-t-elle été de bonne heure abandonnée par les orateurs de la chaire); elle serait absolument insupportable dans la plastique. En tout cas si quelque œuvre irlandaise avait suggéré l'idée des décorations de Hjardarholt, elle n'aurait fourni au mythographe que fort peu de traits, la similitude entre les deux scènes étant des plus fugitives. Les uniques ressemblances sont l'hameçon et le serpent, mais les pêcheurs sont fort différents, Thor le batailleur n'ayant rien de la majesté placide de Dieu le Père; les appâts le sont aussi : là une tête de bœuf, ici un corps de forme humaine; et les résultats le sont encore bien davantage. Dans l'allégorie chrétienne Behemoth, pour avoir mordu à la divinité incarnée, perd son pouvoir sur l'homme et il reste suspendu à la ligne; le midgardsorm au contraire échappe et garde assez de puissance pour soutenir une nouvelle lutte contre le dieu Thor, que son virus asphyxiera à la fin du monde. Quelle différence capitale entre le mythe païen et la conception chrétienne!

Mais c'est le défaut général de la jeune école de mythographes norvégiens, que d'attacher trop d'importance aux similitudes accidentelles, en négligeant la similitude nécessaire, celle qui est le produit naturel de l'esprit humain. Dans le cas du Léviathan et

du Midgardsorm notamment, étant donné que ces êtres fantastiques sont les symboles de l'Océan qui engloutit hommes et navires, il s'ensuit qu'on se les représente comme malfaisants et que dans les religions où le dualisme joue un certain rôle, même sans faire la base du système, ces monstres doivent être combattus par la divinité ou tout au moins par un génie protecteur de l'homme; mais, comme ils vivent dans l'eau, ils doivent tenir du poisson, et alors c'est d'ordinaire avec une ligne, un hameçon et une amorce qu'on les pêchera. Voilà avec le pêcheur les trois éléments constitutifs de toute pêche à la ligne ; ils sont toujours et partout les mêmes. Des peuples éloignés l'un de l'autre et qui ne se connaissent même pas, les concevront de la même façon, par la simple association des idées, et sans songer à se copier. Mais ils différeront dans les circonstances et, comme on l'a déjà vu, c'est précisément ce qui est arrivé ; de sorte que les similitudes naturelles relevées par M. Brœndsted ne prouvent rien en faveur de sa thèse, tandis que les différences facultatives prouvent tout contre elle !

Un autre savant scandinave, M. Gislé Brynjulfsson, docent à l'université de Copenhague, a dernièrement consacré une série de leçons à l'*Origine de la mythologie septentrionale*, où il soutient qu'elle « est au fond identique à ce que l'on sait de celle des Égyptiens, et à celle des Babyloniens et des anciens Grecs ; elle a à proprement parler la même origine que celle des autres anciens peuples civilisés ; ce n'est aucunement un écho de croyances demi-grecques, demi-chrétiennes, mal comprises, qui se seraient propagées de l'Irlande dans le Nord, seulement après le commencement de notre ère, comme quelques savants norvégiens ont récemment essayé de le démontrer. Cette thèse repose en dernier lieu sur une conception mesquine et sur une connaissance imparfaite de l'ensemble du développement mythologique, comme je me réserve de le démontrer plus amplement ailleurs. » Ce que nous connaissons des conférences de M. Brynjulfsson par un simple article de journal[1] est trop insuffisant pour servir de

[1]) *Morgenbladet* de Copenhague, n° 95 de 1880, dimanche 25 avril.

thème à un article critique, mais nous voyons par quelques extraits que l'auteur condamne, avec non moins de force que M. Rydberg, le système de la nouvelle école norvégienne. Le plus grand service que celle-ci aura rendu, sera d'avoir provoqué les réfutations de MM. Rydberg, Brynjulfsson et d'un autre professeur de l'université de Copenhague, le savant scandinaviste anglais, G. Stephens [1].

Il nous est arrivé d'Angleterre même un mémoire sur *la Religion et la mythologie des Aryens de l'Europe septentrionale* par M. R. Brown [2]. Ce travail contient, au milieu de généralités qui ne sont pas du domaine de ce bulletin, un exposé de la littérature sacrée des Scandinaves païens, et traite des divinités propices, de la cosmogonie, des dieux malfaisants, de la loi de l'ordre cosmique, des Ragnarœk, des croyances relatives à la fin du monde, de la régénération, d'Odin et du dieu suprême des Aryens, de la loi de réduplication, de la métaphysique éclairée par la physique. — Il est dommage qu'un penseur si ingénieux n'ait pas eu accès aux vraies sources, pas même aux traductions danoises; il a dû se contenter des travaux des mythologues allemands et anglais; aussi son essai, qui témoigne de grandes lectures, n'est-il pas exempt d'erreur; l'auteur écrit *Hœnr* au lieu de *Hœnir* ou *Hænir*, *Vidhr* au lieu de *Vidhar*, et il rapproche ce nom de *Vidhr* qu'il écrit *Vidr* sans *h*, quoique le *d* soit doux dans les deux mots. Ces fautes d'orthographe, qui n'auraient pas une importance considérable chez d'autres, en ont une capitale dans un système fondé sur des étymologies problématiques. M. Brown avoue que le sens de Hœnr est obscur, ce qui ne l'empêche pas de l'expliquer par *winged* (ailé), et d'en faire par conséquent une divinité de l'air. Le système pèche donc par la base et il est inutile d'en faire une critique détaillée.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à la première partie du

[1]) *The origin of norse mythology*, dans *The Academy*, n° 473, Londres, 28 mai 1880. — On annonce la prochaine publication de ces conférences.

[2]) *The religion and mythology of the Aryans of northern Europe*, by R. Brown, Esq. F. S. A., lu le 19 avril 1880, dans une séance de *Victoria Institute or Philosophical society of Great Britain*, Londres, 54 p. in-8.

tome III de l'*Edda* de Snorré Sturluson[1], qui a paru en 1880; elle ne contient que l'explication des pièces de vers difficiles reproduites dans les deux premiers volumes et la *Skáldatal* (nomenclature des poètes), avec une notice sur une partie d'entre eux formant environ le premier quart de la liste.

E. Beauvois

[1]) *Edda Snorra Sturlusonar.* — *Edda Snorronis Sturlæi.* Tomi tertii pars prior accedunt tabulæ lithographicæ quinque. Hafniæ, sumptibus legati Arnamagnæani. Typis J. D. Qvistii et sociorum, 1880. V-498 p. in-8.

LE PENTATEUQUE DE LYON

ET LES ANCIENNES TRADUCTIONS LATINES DE LA BIBLE[1].

L'étude des anciennes traductions de la Bible, principalement grecques et latines, est aussi féconde en résultats pour l'histoire des idées religieuses que pour la philologie. La belle publication de M. U. Robert a été accueillie avec empressement par les lettrés et les érudits ; elle apporte une contribution importante à un des plus anciens chapitres de la littérature théologique. Il importe donc de mettre en lumière, avec toute la précision possible, sa raison d'être et sa portée.

I

De toutes les anciennes traductions de la Bible, la plus vénérable, comme la plus importante, est la version grecque connue sous le nom de la Septante, désignation due elle-même à une légende accréditée par la suite sur ses origines. Cette traduction de la collection des livres sacrés du judaïsme ne fut pas faite en une fois ; les premiers livres qu'on jugea à propos de faire passer de l'hébreu en grec, devenu la langue d'une importante colonie juive à Alexandrie, furent ceux de Moïse, autrement dit le Pentateuque. « Cette traduction, dit un juge des plus compétents[2], quelles que soient les circonstances qui en ont accompagné la rédaction, est une œuvre très estimable. Nous devons d'autant plus l'admirer que c'était alors une entreprise toute nouvelle que de traduire un grand ouvrage. C'est probablement la première traduction d'un livre ; en tout cas, c'est la première que nous connaissions. Il faut assurément la considérer

1) *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi.* Version latine du Pentateuque antérieure à saint Jérôme, publiée d'après le manuscrit de Lyon avec des fac-similés, des observations paléographiques, philologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte, par Ulysse Robert, Paris, Firmin Didot, 1881, 1 vol. in-4, cxlii - 330 pages.

2) M. Noeldeke, Les anciennes traductions de la Bible dans l'*Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduction française. Paris, 1872.

comme l'œuvre de la communauté et non comme une œuvre individuelle. On rendit le texte de manière à ce que la traduction pût remplacer, autant que possible, l'original conformément aux tendances et aux besoins de l'époque. Mais ce texte n'était pas pur. On ne se faisait pas alors scrupule, même en Palestine, en présence de toute espèce de difficultés et d'embarras réels ou supposés, dans les Écritures saintes, de changer, d'ajouter, de retrancher, sans parler des altérations inévitables dues à la légèreté des copistes ou à l'usure des manuscrits. A Alexandrie, on traduisait simplement et assurément sans autres préoccupations, un texte vulgaire, tel qu'on l'avait sous les yeux. On le rendait avec fidélité, mais d'après les idées du temps, littéralement mais sans trop de sévérité. Les anthropomorphismes et tous les détails choquants pour les esprits d'alors ont été adoucis par des périphrases ou des expressions détournées. Quelques bizarreries du même genre s'expliquent par l'histoire des idées religieuses chez les Juifs. Mais on ne traduisait pas pour des Grecs, dont la culture était si supérieure. Ceux-ci n'auraient pu comprendre l'Ancien Testament que s'il leur avait été présenté par fragments et dans une imitation très libre. Mais qu'importait aux vrais Israélites l'approbation des *Gôyim* (païens) ? On travaillait pour la communauté juive, et aussi employait-on sa langue, le dialecte attico-macédonien, qui était en vigueur à Alexandrie, mais avec la couleur particulière que toute langue reçoit dans la bouche d'une nombreuse population juive. Cette particularité suffirait déjà à expliquer quelques locutions orientales qui se trouvent dans la traduction, mais ce fait tient surtout à la littéralité, assez transparente pour qu'on voie à travers l'expression hébraïque, quelque étrange qu'elle dût paraître à des Grecs habitués à parler purement le dialecte attique. La contrée explique aussi l'emploi de quelques mots égyptiens. Le Pentateuque, dont les événements racontés se passent en partie en Egypte, fournissait aux traducteurs de fréquentes occasions de montrer leur connaissance du pays et de ses usages. »

On ne saurait attacher une trop grande importance à cette première traduction, qui devait rester un modèle pour les successeurs des premiers interprètes. Non seulement cela, mais dans un très grand nombre de cas, la version des Septante devait tenir lieu de texte aux nouveaux traducteurs, lorsque ceux-ci se trouvaient hors d'état de recourir à l'hébreu. C'est le cas pour les différentes versions latines de la Bible antérieures à saint Jérôme, c'est le cas en particulier pour le Pentateuque de Lyon, qui se révèle à l'étude non comme une traduction de l'original, mais comme une version de seconde main, faite sur le grec des Septante. L'Église latine ne fut pas la seule à agir de la sorte, la Septante ayant supplanté en maint endroit l'hébreu.

Le travail entrepris par M. Robert consiste donc en une édition critique de fragments considérables d'une traduction latine du Pentateuque faite elle-même sur la traduction des Septante.

Maintenant qu'est-ce que ce Pentateuque de Lyon, ou *Codex Lugdunensis* ?

La bibliothèque de Lyon possédait parmi ses manuscrits un volume composé de deux parties bien distinctes, de fragments du Pentateuque et d'un texte de Bède donné à la cathédrale de Lyon par Amolus, qui fut archevêque de cette

ville depuis 841 jusqu'en 852. Voici comment il était décrit dans un catalogue publié en 1812 : « *Biblia latina*, in folio, environ 200 pages. Ce manuscrit très antique date de l'an 850 environ. Il est en écriture carlovingienne, sur vélin, à trois colonnes. La version latine du texte hébreu diffère souvent de la Vulgate. Il manque des feuillets en tête et à la fin du volume, celui-ci ne commence qu'au 33e verset du XXVIe chapitre de la Genèse. » A peu près autant d'erreurs que de mots. Non seulement le peu perspicace écrivain n'avait pas remarqué l'interversion des feuillets du commencement, ce qui, après tout, peut passer pour un péché véniel, mais il avait traité comme traduite sur l'hébreu une version faite sur le grec et pris pour une écriture du IXe siècle des onciales du VIe. Rendons-lui toutefois la justice d'avoir constaté que le texte n'était pas celui de la Vulgate.

C'est à la perspicacité, à la patiente sagacité d'un maître en paléographie, de M. Léopold Delisle qu'est due la rectification de ces erreurs, qu'est due, pour employer l'expression de M. Robert, la « découverte » du Pentateuque de Lyon. « La France, dit l'honorable éditeur en faisant allusion aux publications faites à l'étranger de fragments de traductions latines de la Bible antérieures à la Vulgate, la France était restée en dehors de ce mouvement. Et cependant elle possédait un trésor, le Pentateuque de la bibliothèque de Lyon, trésor d'un prix infini, tout mutilé qu'il est, parce qu'il contient une partie considérable de livres de l'ancienne version de la Bible qu'on croyait à jamais perdus. Aussi la découverte de ce vénérable monument par M. Delisle, pendant l'automne de 1878, a-t-elle été avec raison regardée comme un événement important et accueillie avec l'enthousiasme qu'elle méritait. »

Je m'associe de grand cœur à ces éloges ; toutefois je crains que, dans le feu de son légitime enthousiasme, M. U. Robert n'ait dépassé quelque peu la mesure ; j'ai peur qu'il ne paraisse point suffisamment équitable pour des travaux antérieurs, en particulier à l'égard de deux étrangers. En effet, quarante ans avant M. Delisle, qui l'ignorait d'ailleurs, un savant allemand, Fleck, avait « découvert » la véritable valeur du Pentateuque de Lyon, et en 1868, un anglais, lord Ashburnham, en avait publié, dans des conditions scientifiques, la moitié, soustraite frauduleusement par Libri à ce même manuscrit, sans savoir, bien entendu, son origine.

Ces remarques ne diminuent en rien le mérite de M. Delisle ; mais elles montrent aussi, et cela est moins satisfaisant, jusqu'à quel point les études de paléographie biblique étaient déchues chez nous, puisque nous n'avons même pas su prendre acte des constatations faites dans nos bibliothèques par les érudits d'outre-Rhin [1].

J'ajoute que, si M. Robert a péché, c'est plutôt par naïveté que par malice. Lui-même nous fournit en effet les moyens de réparer son injustice involontaire

1) Cette ignorance est d'autant plus impardonnable que Tischendorf, l'infatigable paléographe, avait vu lui aussi le *Codex lugdunensis* en 1843 et en avait signalé la disposition antique. Voyez Robert, p. IX de l'introduction, note 1. — L'existence de la description du *C. L.* par Fleck n'a été révélée à M. Robert que par le récent ouvrage de Ziegler, *Die lateinische Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus* (1879), paru après le voyage de M. Delisle à Lyon. (Ibid., p. VIII.)

en reproduisant les lignes suivantes publiées par Fleck en 1837 : « Servatur in bibliotheca urbana Lugdunensi codex seculi haud dubie VI. Textus accurate expressus est ad græcam versionem Veteris Testamenti. Critica autem tractatio LXX interpretum Veteris Testamenti neglecta ad hunc diem jacet. Est lectionum variantium rudis indigestaque moles, mare ingens, quod exhauriri nequit. Lingua in nostro codice latino, pervetusta, parum culta. Inde antiquius idioma latinum ex hoc monumento recte cognoscitur. Optandum ut aliquis Lugdunum se conferat et reliquam partem monumenti pretiosi plene describat. Triplex columna literarum uncialium signum est ætatis antiquissimæ. » (*Wissenschaftliche Reise*, t. II, p. 13-14, Leipzig, 1837.)

Ce jugement fait voir dans Fleck un juge très perspicace et très solide, dont, encore une fois, on a eu grand tort d'ignorer ou de négliger le témoignage. Si on en avait tenu plus de compte, on n'aurait pas laissé à Libri le loisir de dérober, à lord Ashburnham l'honneur de publier le premier d'importants fragments du Pentateuque de Lyon, dont M. Robert vient d'éditer les parties restées à ce moment en notre possession.

On aurait d'autant plus tort de passer sous silence le mérite de Fleck en cette affaire que c'est grâce au témoignage de cet érudit que M. Léopold Delisle a fait rentrer en possession de la bibliothèque de Lyon les livres du Lévitique et des Nombres qui étaient venues aux mains de lord Ashburnham. En effet, lorsque M. Delisle eût reconnu, à son tour, l'importance des fragments conservés à Lyon, il fut frappé de ce que la principale lacune du manuscrit répondait exactement aux parties venues en la possession du riche amateur anglais et publiées en 1868. Sa conviction fut bientôt faite. Libri, de triste mémoire, avait enlevé et vendu les feuillets manquants. A ceci, lord Ashburnham répondit que rien n'établissait que la séparation des cahiers eût trouvé place après la Révolution, c'est-à-dire postérieurement au moment où la Bibliothèque de Lyon pouvait invoquer à son endroit des titres de propriété. « A cette supposition, dit en termes exacts M. Delisle, j'ai pu opposer un témoignage que je ne connaissais pas en 1878, celui du docteur Fleck. Dans un ouvrage publié à Leipzig en 1837 et 1838, le docteur Fleck déclare avoir remarqué parmi les manuscrits de Lyon, à lui montrés par le bibliothécaire Péricaud, un volume renfermant l'ancienne version latine du Pentateuque, et il cite textuellement, d'après ce manuscrit, les rubriques qui sont encore aujourd'hui dans le manuscrit de Lyon et celles qu'on lit aux pages 1, 60 et 160 du manuscrit d'Ashburnham-Place. J'en ai tiré la conséquence que, lors du voyage de Fleck en France, vers l'année 1834, la bibliothèque de Lyon possédait encore les cahiers qui ont été vendus par Libri en 1847. » Le comte d'Ashburnham reconnut le bien-fondé de ces raisons, et, avec une générosité digne de tout éloge, rendit à la Bibliothèque de Lyon les cahiers achetés et publiés par son père.

De ce qui précède, nous extrayons les thèses suivantes, qui ne se détachent qu'avec une clarté insuffisante de l'introduction de M. Robert :

La bibliothèque de la ville de Lyon possède, depuis la Révolution, un manuscrit très ancien contenant une traduction latine du Pentateuque exécutée directement sur la célèbre version de la Bible composée avant l'ère

chrétienne par des Juifs fixés en Égypte et connue sous le nom de la Septante ;

Le caractère antique et la valeur de cette traduction latine du Pentateuque, antérieure à la traduction faite par saint Jérôme sur le texte hébreu, ont été reconnus dès 1834 (1837) par un savant allemand du nom de Fleck ;

Quelques années plus tard, Libri en a détaché les deux livres du Lévitique et des Nombres, qu'il a vendus en 1847 à lord Ashburnham ; ce personnage, reconnaissant la valeur de ces fragments, les a publiés d'une manière scientifique, en 1868 ;

En 1878, M. Delisle a reconnu, à son tour, la valeur des fragments restés à Lyon et a constaté leur parenté avec les feuillets déposés dans la bibliothèque Ashburnham. Ayant su prouver qu'ils n'étaient entrés dans la dite collection que par suite d'une fraude, il en a obtenu la restitution gracieuse ;

Il a chargé M. U. Robert d'éditer scientifiquement les fragments du *Codex Lugdunensis*, non publiés en 1868, en y joignant une étude paléographique sur l'ensemble du Codex, aujourd'hui reconstitué [1].

Ajoutons que le Pentateuque de Lyon, même après la restitution consentie par l'amateur anglais, reste déparé par de graves lacunes. Il ne comprend en effet, de la Genèse, que les morceaux suivants : XVI, 9 à XVII, 18 ; XIX, 5 à 29 ; XXVI, 33 à XXXIII, 15 ; XXXVII, 7 à XXXVIII, 22 ; XLII, 36 à L, 26 ; de l'Exode : I, 1 à VII, 19 ; XXI, 9 à 36 ; XXV, 25 à XXVI, 13 ; XXVII, 6 à XL, 32 ; Deutéronome : I, 1 à XI, 4. Le Lévitique et les Nombres sont entiers sauf Lévit. XVIII, 30 à XXV, 16.

II

Le magnifique volume que nous avons sous les yeux se compose de deux parties principales : introduction et texte.

L'*introduction* comprend trois chapitres : Un examen paléographique du *Codex*, un examen orthographique et grammatical, une étude sur les rapports du *Codex Lugdunensis* avec les anciennes versions. Le texte débute par l'héliogravure de quatre pages du manuscrit, que suit un texte figuré où la disposition en trois colonnes de l'original est soigneusement respectée. Ce texte figuré est un véritable fac-similé admirablement imprimé en majuscules du plus beau type, sans séparation de mots ; il occupe 128 pages et reproduit les parties du Pentateuque qui ne figuraient pas dans l'édition Ashburnham. Suit un texte courant en deux colonnes, où le texte latin complet du *Lugdunensis* se trouve mis en regard du texte des Septante.

L'examen paléographique, orthographique et grammatical du Lugdunen-

1) M. Robert n'ayant pu avoir l'original des fragments Ashburnham que très tardivement, a travaillé pour ces parties sur l'édition de 1868. Toutefois il a été en mesure de mentionner les particularités que ne lui avaient pas révélées le texte imprimé, à la fin de son examen *paléographique*.

sis, nous devons le dire tout de suite, a été conduit avec une compétence, une diligence, un scrupule qui font le plus grand honneur à M. U. Robert. Nous en extrayons les particularités les plus saillantes. « Le *Codex Lugdunensis*, dit le savant éditeur, présente l'ensemble des caractères que les Bénédictins et, après eux, les diplomatistes ont assignés aux plus anciens manuscrits. La disposition sur trois colonnes, qui est une preuve d'antiquité, la répétition au haut de chaque page du titre courant en pure onciale, mais plus petite que le texte même, les caractères de l'écriture, l'indistinction des mots, l'emploi, au commencement de chaque alinéa, de lettres en onciale sans ornements, plus grandes et en saillie, l'absence presque absolue de ponctuation, l'emploi du vermillon au commencement des livres, l'usage fréquent de feuilles de lierre destinées à remplacer les points, les espaces vides qui séparent deux phrases, les conjonctions de lettres, la séparation constante, excepté quelquefois à la fin des lignes, des lettres *ae* et *oe*, le système d'abréviation, la place de la signature des cahiers presque au fond et au bas de la marge inférieure, la formule : *Explicit Genesis, Incipit Exodus. Lege cum pace*, toutes ces particularités semblent assigner au *Codex Lugdunensis* la date du VIe siècle que M. Delisle lui a attribuée. »

Nous n'entrerons point après M. Robert dans le détail des particularités de l'écriture, forme des lettres, lettres conjointes, abréviations, ponctuation, additions et corrections. Un des paragraphes les plus méritants est celui qui est intitulé *Particularités paléographiques*, où l'éditeur a accumulé les observations de toute sorte que lui a livrées un minutieux examen, poursuivi, comme il le dit lui-même, « page par page, colonne par colonne et ligne par ligne. » En complétant par ces indications l'étude du *texte figuré*, on peut se considérer comme ayant le manuscrit même sous les yeux, mais on le possède sous une forme nette, claire, débarrassée de surcharges, propre à l'étude. Il ne faut pas croire en effet que le manuscrit ait été respecté dans sa teneur primitive ; on l'a revisé et corrigé pour le rapprocher du texte de la Vulgate, dont il s'éloignait fréquemment. Exemple : Là où la version primitive portait : *Et visus est Dominus Abrae et dixit ei*, on se trouvait passablement distant de ces mots de la Vulgate : *Adparuit et Dominus dixitque ad eum*. Le correcteur a substitué au *visus est* primitif le *adparuit* de la Vulgate, au *et dixit*, le *dixitque* du texte devenu usuel, ce qui a donné le texte corrigé suivant : *Et adparuit Dominus Abrae, dixitque ei*.

A côté des fautes matérielles, passablement nombreuses, il se rencontre dans le *Codex Lugdunensis* des tournures de phrases, des formes et des mots, que les personnes familiarisées avec le latin du moyen âge trouveront néanmoins singuliers, et que ceux qui ne connaissent que la latinité correcte appelleront barbares. Ces mots, confirmés par d'autres témoignages, appartiennent au langage populaire. Tels sont *famis*, *nubis* employés au nominatif pour *fames*, *nubes* ; *passares* pour *passeres* ; *deluculum*, *ostium* pour *diluculum*, *ostium* ; *formonsa* pour *formosa* ; *mascel* pour *masculus* ; *domos* au génitif pour *domus*, etc. Un grammairien du IVe siècle relève, à notre connaissance, ces incorrections. On en conclura que les copistes auxquels est dû le présent manuscrit,

étaient accoutumés à ces façons de dire essentiellement populaires et les ont fait passer dans le texte.

« L'origine populaire du *Lugdunensis* se remarque aussi bien dans la grammaire que dans l'orthographe. Les règles les plus communes de la langue littéraire y sont constamment violées : les genres sont pris l'un pour l'autre : *tintinnabula*, par exemple, devient *tintinnabulos* ; *renes* y est du féminin ; *fluvii* se présente avec la terminaison neutre et devient *fluvia* ; tel mot est employé au singulier qui devrait être au pluriel, et réciproquement ; un cas est souvent mis pour un autre cas, sans autre raison apparente que le caprice du copiste. Les changements de déclinaisons ne sont pas rares. Parmi les exemples les plus curieux, *castrum* a pris la désinence de la 1re déclinaison et est employé au datif sous la forme *castræ*, à l'ablatif sous celle de *castra* ; *pelecanus* est devenu *pelecana* ; *crus, cruris* est devenu *crura* ; *lacus* se présente sous les formes de *laci*, *laco*, *lacorum*, *lacos* ; *nox* fait à l'ablatif *noctu* ; *incensum*, *incensu*. Quelques nominatifs, indépendamment de ceux qui doivent leur désinence à une mutation de voyelles, ont des terminaisons d'une nature toute particulière : tels que *carnis* pour *caro*, *sanguinis* pour *sanguis*, *principes* pour *princeps* ; des accusatifs neutres sont terminés en *em*, comme *altarem*, *cubilem*, *marem*, *dextralem*, *etc.* »

Parmi ces fautes ou ces singularités, dont M. Robert a dressé le catalogue complet et raisonné, apportant par là une précieuse contribution à l'histoire de la langue latine, quelles sont celles dues au copiste ? Quelles sont celles qui doivent être attribuées au traducteur ? La réponse n'est pas toujours aisée. En effet, les éléments qui seuls nous permettraient de nous prononcer en connaissance de cause, la possession du texte grec sur lequel a été faite la traduction et l'original latin nous font défaut. Toutefois M. Robert propose la répartition suivante : de la part du copiste, soixante pour cent, de la part du traducteur, trente pour cent, douteuses : dix.

III

Le grec resta pendant un assez long temps la langue officielle de l'Église d'Occident, et la Septante y était reçue avec la même confiance qu'on eût fait l'original. Peu à peu toutefois, avec la prédominance du latin, le besoin d'une Bible écrite dans la langue vulgaire se fit sentir. A cette époque, mal déterminée, remontent différents essais de traduction latine de la Septante, en particulier cette première Vulgate, connue sous le nom de *Vetus Itala* et dont quelques parties se sont conservées dans la Vulgate du Concile de Trente, à laquelle sert de base, comme on sait, la traduction faite par saint Jérôme sur l'hébreu.

Ces versions latines des Septante étaient fort défectueuses, nous le savons par divers témoignages contemporains ; nous le savons par l'examen auquel nous pouvons encore aujourd'hui nous livrer sur les fragments conservés, entre

autres sur ceux contenus au *Codex Lugdunensis;* nous le savons tout particulièrement par la méritoire résolution que prit le savant Jérôme, à la fin du IV[e] siècle, de leur substituer une nouvelle version faite directement sur le texte hébraïque, nommé par lui si heureusement *hebraica veritas*.

Saint Jérôme s'était d'abord efforcé de corriger d'après de meilleurs textes, surtout d'après le texte d'Origène, l'ancienne Vulgate. Le savant traducteur arriva à se convaincre qu'il ne pourrait aboutir à une œuvre durable qu'en composant à nouveau une traduction latine *in extenso*. C'était là un projet hardi. M. Nöldeke, dans l'excellent essai sur les anciennes traductions de la Bible auquel nous nous sommes déjà référé, l'apprécie avec une grande compétence. « Ce n'était pas, dit-il, une petite affaire que d'abandonner le texte des Apôtres et des Pères de l'Eglise pour se tourner vers ces Juifs qu'on accusait de toutes les perversités. Augustin, lui-même, jugeait l'entreprise de son ami Jérôme très scabreuse. Jérôme lui répond par des arguments très heureusement trouvés : le christianisme n'emploie plus le vieux texte des Septante, mais le texte d'Origène, qui contient tant d'additions des Juifs et hérétiques, Aquila, Théodotion et Symmaque : comment pourrait-il passer pour absolument saint? D'ailleurs il n'y a pour un chrétien aucun motif de rejeter le texte juif. C'est pendant les années 392-404 que Jérôme, retiré à Bethléem, traduisit en latin tout l'Ancien Testament hébreu. Dans la langue, Jérôme conserva la couleur orientale du style que l'ancienne Vulgate y avait mise en vogue, bien que son goût classique y répugnât. Il dut céder ici à l'usage reçu et étouffer son désir de blesser le moins possible l'esprit de la langue latine, au risque de traduire plus librement. Partout où cela lui fut possible, il s'en tint à ses devanciers « afin de ne pas effrayer le lecteur par un grand nombre d'innovations. » — Malgré les accusations d'hérésie que le peuple accueille toujours si facilement, cette traduction commença à se répandre du vivant même de l'auteur. Il put encore, avant sa mort, jouir du triomphe de la voir partiellement traduite en grec. Elle n'a pu restreindre le domaine des Septante, mais l'ancienne Vulgate latine, dont l'insuffisance était plus évidente que jamais par la comparaison avec l'œuvre nouvelle, fut peu à peu entièrement dépossédée, et, depuis le VI[e] siècle, elle a disparu sans laisser presque aucune trace[1]. »

Ces derniers mots nous ramènent à la traduction dont le *Codex Lugdunensis* nous offre un si précieux spécimen, en même temps qu'elles éclairent très vivement la circonstance signalée plus haut de corrections apportées au manuscrit à l'effet de le rapprocher de la nouvelle Vulgate.

Les études n'ont pas manqué en ces derniers temps sur la *Vetus Itala*. Les érudits avaient le sentiment qu'ils touchaient à un des plus curieux problèmes de la littérature religieuse en restituant le caractère de la plus vieille bible latine usitée en Occident. En dernier lieu, M. Ziegler y a consacré une importante étude sous le titre de : *Les traductions latines de la Bible avant saint Jérôme et l'Itala de saint Augustin*[2], qui a servi de guide à M. U. Robert. Voyons ce qu'on en sait en gros.

1) *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduction française, p. 254 suiv.
2) *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, München, 1879.

Voici ce que je trouve à cet égard dans l'excellente introduction à l'Ancien Testament de Bleek-Wellhausen[1] : « La *Vetus Itala* devait être à l'origine une traduction unique (malgré, bien entendu, la diversité des traducteurs selon les livres); d'autre part le texte en était fort mal établi comme c'est le cas de tous les livres très lus et répandus dans les églises avant l'invention de l'imprimerie. C'est l'opinion de Wiseman, de Lachmann, de Lagarde. On a invoqué contre cette unité primitive les différences des fragments qui nous sont parvenus; mais ces différences ne vont pas au delà des divergences que l'on constate entre les différents manuscrits de la Septante. On en a également appelé à un passage bien connu de saint Augustin dans le *De doctrina christiana* (II, 11) : « Qui « scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt, numerari possunt : Latini « autem interpretes nullo modo. Ut enim cuivis primis fidei temporibus in manus « venit codex græcus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere « videbatur, ausus est interpretari[2]. » Mais l'opinion de saint Augustin ne s'appuyait pas sur une tradition, elle se fondait uniquement sur la différence des exemplaires à lui connus. Saint Jérôme, au contraire, dont la compétence était bien autre en ces matières, explique ces mêmes différences par les altérations ultérieures d'une traduction identique à l'origine. Cette explication est d'autant plus vraisemblable, que dans ce qui nous est venu entre les mains on est généralement plus frappé des ressemblances que des différences, que ce que dit saint Augustin d'un si grand nombre de traducteurs n'est nullement admissible, et que cet écrivain peut difficilement être pris au pied de la lettre comme auteur d'affirmations scientifiques... Déjà Tertullien fait allusion à l'emploi qui était fait de la Vetus Itala dans l'usage ecclésiastique. D'après Lachmann cette première traduction latine aurait vu le jour en Afrique même : « Vetus hæc interpretatio, « dit-il, vix dubitari potest quin inter eam gentem quæ Græcæ linguæ minime « perita esset nata fuerit, hoc est in Africa. » En fait la langue de l'Église romaine jusqu'aux IIIe et IVe siècles, à plus forte raison au Ier et au IIe, était le grec. »

M. U. Robert est parvenu aux mêmes conclusions que ci-dessus en ce qui concerne l'origine de la version reproduite dans le *Codex Lugdunensis*. Quant à l'unité primitive de traduction, il la conteste. « Jusqu'à ce moment, dit-il dans une des dernières pages de son introduction, j'ai évité, en parlant du *Codex Lugdunensis*, de me servir du mot Itala, qui est l'expression, pour ainsi dire générique, sous laquelle sont désignées habituellement les anciennes versions de la Bible. Pourquoi? C'est parce que je n'ai jamais pensé qu'on pût appliquer au *Codex Lugdunensis* la définition de l'*Itala*, telle qu'elle est donnée par saint Augustin : « In ipsis interpretationibus *Itala* cæteris præferatur, nam est verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ. » En effet il ne se recommande pas par les qualités, surtout la dernière, que saint Augustin attribue à l'*Itala*. J'en ai donné trop de preuves pour que le doute à ce sujet soit permis. — « Saint Augustin,

1) *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édition. Berlin, 1878 p. 504-505.

2) Saint Augustin écrivait encore (ibid. n. 15) : In ipsis autem interpretationibus *Itala* cæteris præferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ. — De là l'expression d'*Itala* pour désigner la vieille Vulgate, censée correspondre à la version (ou recension) louée par le théologien.

continue notre critique, paraît avoir connu, je ne dirai pas le texte du *Codex Lugdunensis* lui-même, mais au moins un manuscrit de la même famille ; j'espère le démontrer plus loin : s'il a fait à cette version des emprunts, ce qui peut aussi se soutenir, il est certain que ce n'est pas de celle-ci qu'il se servait *de préférence.* » Pour justifier ces derniers mots, M. Robert emprunte lui-même quelques lignes à une recension publiée par la *Revue critique* à propos de l'édition Ashburnham. L'auteur anonyme de ce travail croit pouvoir affirmer, d'une part, que saint Augustin, usant de l'*Itala*, « ne connaissait même pas la version » conservée par le Pentateuque Ashburnham-Lyon, de l'autre que « si l'on veut conserver au mot *Itala* un sens raisonnable, il ne faut pas l'appliquer à la version contenue dans ce manuscrit. Il y faut voir une de ces nombreuses traductions qui circulaient dans les Églises latines et qui n'avaient qu'une médiocre autorité [1]. »

N'ayant pas sous les yeux l'ensemble de l'article de la *Revue critique*, cité maints fois avec éloge par M. Robert, je ne connais pas à fond la pensée de son auteur. Toutefois dans les citations qu'en donne M. Robert et dans celle notamment que je viens de reproduire je crois reconnaître un jugement très sévère sur le Pentateuque Ashburnham-Lyon et, *en suite de* cette sévérité, une grande répugnance à mettre ladite traduction sur le même pied que l'*Itala*, sans doute jugée par lui très supérieure. Or M. Robert me semble, d'une part, beaucoup plus équitable que l'écrivain de la *Revue critique* pour le Pentateuque lyonnais, quand il dit quelque part : « Puisque, au jugement des Pères, les anciennes versions latines de la Bible étaient pour la plupart, sinon mauvaises, au moins médiocres, le *Codex Lugdunensis*, tout incorrect qu'il est, peut n'être pas plus imparfait que beaucoup d'autres [2]. »

D'autre part, il n'est pas qu'on n'ait remarqué que, malgré un visible embarras, M. Robert contredit absolument l'écrivain même auquel il semble demander des armes. Cet érudit écrit : saint Augustin « ne connaissait même pas la version » conservée par l'Ashburnham-Lugdunensis. M. Robert déclare que ce théologien « paraît avoir connu au moins un manuscrit de la famille » du *Lugdunensis*, bien qu'il ne s'en servît pas « *de préférence.* » Préférence à part, s'il est avéré que saint Augustin a utilisé quelque part un manuscrit proche parent du *Lugdunensis*, la thèse de l'écrivain de la *Revue critique* est bien malade. Je ne saurais donner ici l'appareil que fournit à cet égard M. Robert. Ceux qui voudront s'y reporter le trouveront à la page CXXXI *de son introduction* et ne manqueront pas d'en être vivement frappés. Sans donc risquer nous-même une opinion personnelle, nous nous permettrons de penser que l'on ne peut absolument pas considérer comme établie la radicale différence, affirmée plus haut, entre l'*Itala* de saint Augustin et la version du *Lugdunensis*.

Si l'opposition faite à cette identification par l'écrivain de la *Revue critique* est battue en brèche par les nouvelles assertions de M. U. Robert, il me semble que les raisons que ce dernier donne à son tour contre ce rapprochement, y perdent passablement de leur caractère démonstratif. Elles ne sont plus, en effet,

1) P. cxxvii-cxxviii.
2) P. xxix.

qu'au nombre de deux. En premier lieu, M. Robert se refuse à appliquer à la traduction représentée par le *Codex Lugdunensis* les expressions flatteuses décernées par saint Augustin à l'*Itala* : « Verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ. » Jusque-là, il n'y a, ce me semble, qu'une question de mots. La multiplicité des exemplaires de la vieille traduction latine, supposée unique à son origine, ayant donné naissance à des types assez variés, je ne vois pas pourquoi, — pour emprunter aux naturalistes un vocabulaire fort entamé d'ailleurs — on conclurait immédiatement à une différence d'*espèce* plutôt que de *variété* dans l'espèce. Et puis l'éloge fait de cette mystérieuse *Itala* serait-il tellement déplacé à l'égard de la *Lugdunensis*? M. Robert invoque en second lieu et surtout le nombre des variantes des divers fragments du Pentateuque dont il a pris soin de dresser le tableau synoptique. « Sous sa forme aride, dit-il, ce tableau est plus éloquent que toutes les annotations sur la multiplicité des anciennes versions de la Bible et prouve combien est vrai le mot de saint Jérôme : « Si latinis exemplaribus fides est habenda, respondeant, quibus? Tot enim sunt exemplaria pene quot codices. » Le *Codex Lugdunensis*, en effet, diffère assez sensiblement du *Codex Wirceburgensis*, qui s'en rapproche le plus; ces deux versions n'ont que des rapports très éloignés avec le *Codex Vaticanus*; le *Codex Monacensis* paraît n'avoir, autant qu'il est permis d'en juger par les courts extraits qu'en a donnés M. Ziegler, que de rares points de ressemblance avec les autres fragments. » D'où la conclusion suivante. « La comparaison de ces variantes autorise à penser avec Sabatier et comme M. Ziegler l'a soutenu avec beaucoup de talent, qu'il y avait avant saint Jérôme, plusieurs traductions latines de la Bible, qui dérivaient directement du grec. »

Soit : nous n'y contredirons point absolument, mais nous ne saurions considérer la question comme tranchée malgré les efforts de M. Robert. L'*Itala*, louée par saint Augustin était certes loin d'être un modèle, sans quoi saint Jérôme aurait pu se contenter de la corriger, au lieu d'entreprendre à nouveau une traduction sur l'original. Disons plutôt que l'Église de langue latine avait montré une négligence extraordinaire dans la conservation de ses saints livres, qu'elle les laissait à l'arbitraire de copistes ignorants et à la merci d'innombrables altérations. Aussi la multiplicité des variantes invoquées par M. Robert ne nous paraît pas décisive. Comment d'ailleurs imaginer au sein d'une Église, si peu soucieuse de préserver les monuments sacrés de ses origines, un tel zèle pour traduire et retraduire sans cesse à nouveau! Quoiqu'en dise saint Augustin, dans une langue qui sent l'exagération, ce n'était pas le premier venu qui se lançait, par caprice d'amateur, dans le rude et ingrat travail d'une traduction nouvelle. Que saint Augustin ait pu à tort attribuer à des traductions différentes à l'origine les divergences qu'il constatait, cela sera, en tout cas, une erreur bien plus explicable chez lui que celle relevée par M. Robert chez l'érudit contemporain qui a nié que ce père de l'Église eût possédé une connaissance quelconque de la version *Lugdunensis*. Il est donc sage de se réserver.

Il a été établi plus haut que le *Codex Lugdunensis* est l'œuvre du VI[e] siècle de notre ère et que l'origine de la traduction latine qu'il nous offre doit être assi-

gnée avec quelque probabilité à l'Afrique. La question de date a été laissée jusqu'ici de côté ; M. Robert ne pouvait naturellement point l'oublier. Il l'a élucidée, d'une façon peut-être un peu sommaire, par la collation du texte du *Lugdunensis* avec les citations de la Bible contenues dans les écrits de quelques pères de l'Église. Nous lui savons, pour notre part, beaucoup de gré d'avoir fait de sérieuses réserves sur l'intégrité de ces citations. « La comparaison d'un texte d'une ancienne version de la Bible avec les citations des Pères, dit-il en propres termes, repose sur des bases peu sûres. Ces bases sont d'autant moins solides que l'on trouve chez le même Père le même passage cité de deux ou plusieurs façons différentes, qu'il devient dès lors difficile de dire laquelle forme est authentique et que, pour expliquer ces différences, il faut admettre que les textes bibliques ont dû être cités de mémoire. » Ajoutons à ces considérations, les corrections faites par les éditeurs pour rapprocher les textes cités de la Vulgate. Malgré ces difficultés, l'on peut établir certains rapports solides. A l'égard de saint Cyprien, M. Robert dit « qu'il est permis d'inférer que si ce Père a connu la version du *Codex Lugdunensis* et ne l'a pas citée, ce ne peut être que parce qu'il n'en aurait pas fait grand cas ; cette version serait alors au moins antérieure au milieu du IIIᵉ siècle ; s'il ne la cite pas parce qu'il ne l'a pas connue, c'est qu'elle n'existait probablement pas. Car il n'est pas possible de supposer qu'il eût ignoré l'existence d'une version qui paraît d'origine africaine, et ce qui était vrai du temps de saint Augustin, savoir que les versions latines étaient en grand nombre, ne devait pas l'être autant du temps de saint Cyprien. Dans cette dernière hypothèse, le *terminus a quo* de la traduction du *Codex Lugdunensis* devrait être reporté après la mort de saint Cyprien, par conséquent après l'an 258. » Quel sera maintenant le terminus *ad quem* ? « Il y en a un, dit M. Robert, qui ne peut être dépassé, c'est la fin du IVᵉ siècle. Car, à en juger par la ressemblance du *Codex Lugdunensis* et des citations, je crois avec M. Reusch, que saint Ambroise a connu, sinon le texte du *Lugdunensis* lui-même, au moins une version de la même famille. Mais je serais porté à supposer que notre version existait déjà vers le milieu du IVᵉ siècle, et que Lucifer de Cagliari, mort vers 370, la connaissait, lorsqu'il composait ses écrits, de 356 environ à 360 environ. » On a vu plus haut que le savant éditeur estime que saint Augustin a connu sinon le texte précis du *Lugdunensis*, au moins un manuscrit de la même famille. D'après ces indices la traduction dont le *Lugdunensis* est l'illustre représentant semble remonter à la dernière moitié du IIIᵉ siècle et être antérieure à la fin du IVᵉ.

Je n'ai pas la compétence nécessaire pour discuter cette grave conclusion, mais je dois dire qu'elle me semble s'accorder très heureusement avec la connaissance que nous avons des circonstances générales du temps, circonstances que nous avons déjà eu l'occasion de rappeler. A partir de l'an 250 il n'était plus possible de se passer d'une version latine des saints livres. Le IVᵉ siècle une fois dépassé, on avait la version de Jérôme. L'admission d'une pareille date (en gros, l'an 300 de notre ère) me semble d'autre part de nature à rehausser l'importance d'une œuvre pareille, si le besoin s'en faisait sentir.

Je viens de nommer une fois de plus la version faite par saint Jérôme sur le

texte hébreu et qui devait supplanter la vieille Vulgate traduite sur les Septante. Il y avait là matière à une remarque, que je m'étonne qui ait échappé à M. Robert : car elle était propre à rehausser la valeur du *Lugdunensis*. Il a été dit, plus haut, que la version de Jérôme avait rapidement éclipsé les nombreux et trop divers exemplaires de la traduction antérieure. Or le *Lugdunensis* a été écrit au VI[e] siècle, c'est-à-dire en un temps où la nouvelle Vulgate triomphait sur toute la ligne [1]. Comment donc s'expliquer que ce texte ait été encore à cette époque tardive l'objet d'un travail de copie aussi considérable, s'il n'était resté l'objet d'une haute vénération ? C'est évidemment que le texte, dont le *Lugdunensis* est la reproduction, représentait aux yeux des promoteurs de cette entreprise et d'une façon autorisée, la vieille Vulgate. J'ose affirmer qu'elle en est aujourd'hui le témoin le plus considérable, et que le dédain dont elle a été l'objet de la part de quelques-uns et qui semble avoir restreint et comme embarrassé les conclusions de M. Robert, est absolument injustifié.

Cette vieille Vulgate (celle qu'on appelle en général et d'une façon très impropre *Itala*) n'était connue jusqu'à ce jour que par des fragments de beaucoup moins d'importance et par l'essai de restitution qu'en avait tenté Sabatier d'après les citations des Pères. Aujourd'hui, elle reprend sa place d'honneur dans les bibliothèques savantes avec le *Lugdunensis*.

IV

Les questions de textes anciens, surtout quand il s'agit de traductions, soulèvent tant et de si délicates questions que nous avons dû ajourner jusqu'à cet instant l'examen d'un des plus intéressants problèmes soulevés par le texte du *Lugdunensis*. Nous avons dit qu'il consistait en une version latine faite sur la Septante. Mais quelle Septante ?

Il y a eu en effet une version des Septante, mais cette version n'est plus représentée et n'était déjà plus représentée au IV[e] siècle que par des recensions plus ou moins altérées, comme il y a eu, à un moment donné, *une Vetus Vulgata*, dont le *Lugdunensis*, malgré ses lacunes et ses erreurs, reste à nos yeux le représentant le plus éminent. Écoutons ici encore M. Nœldeke : Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'ancienne traduction des Septante « avait subi beaucoup d'altérations. Comme, parmi les Juifs qui s'en servaient, l'emploi de l'original ne disparut jamais, on ne pouvait manquer de la corriger souvent d'après l'original. Chacun écrivait à la marge son opinion divergente sur le sens d'un mot ou d'une phrase, et cette glose s'ajoutait facilement à la

1) On peut affirmer que cent ans plus tard personne ne se serait avisé d'établir sur un pied pareil une version latine différente de celle de St Jérôme. La preuve en est dans le fait que, dès le VII[e] siècle, le *Codex Lugdunensis* était l'objet de corrections ayant pour objet de le ramener à la Vulgate de Jérôme. (Introd. p. XXXI.)

leçon primitive du texte. De plus on faisait souvent des changements arbitraires. Enfin un livre si employé ne pouvait échapper aux nombreuses fautes de copie. Philon avait déjà sous les yeux un texte du Pentateuque très corrompu. Plus tard on fit des essais, tendant à falsifier le texte dans le sens chrétien, sans pourtant arriver à de grands résultats. Bien plus, depuis qu'on avait d'autres traductions grecques (Aquila, Théodotion, Symmaque), qui passaient pour représenter exactement le texte juif, ces traductions servaient même à ceux qui ne connaissaient pas la langue hébraïque pour corriger les Septante. L'état du texte devint de plus en plus déplorable. Origène, avec son énergie laborieuse, tenta de mettre fin à une telle situation par son grand ouvrage sur la Bible, les *Hexaples*, c'est-à-dire le livre en six colonnes. A côté du texte hébreu il plaça les Septante en lettres hébraïques et grecques, les trois autres traductions et tout ce qu'il put se procurer d'autres traductions grecques. *Il constitua le texte de l'ancienne traduction d'après des principes déterminés par rapport au texte hébreu.* Il s'appliqua surtout à désigner comme superflu ce qui lui paraissait tel et à combler les lacunes d'après l'un ou l'autre des traducteurs, en adoptant un signe critique uniforme. Origène ne poursuivait pas un but scientifique et critique, mais pratique et ecclésiastique. Il serait donc insensé de lui reprocher d'avoir manqué de critique. *Avant tout il voulait donner à l'ancienne traduction adoptée par l'Eglise une forme qui se rattachât plus étroitement au texte hébreu et servît de règle.* Les traductions juives devaient en même temps fournir des armes pour la lutte contre les Juifs. Les suites qui devaient en résulter pour la critique du texte devaient être bien fâcheuses. Il se peut que l'ouvrage entier n'ait jamais été copié : chacun se contentait de mettre des variantes à son texte des Septante, et d'écrire des gloses empruntées aux autres colonnes. Ces gloses pénétrèrent de plus en plus facilement dans le texte, et les copistes omettant souvent les signes critiques, les additions d'Origène parurent faire partie intégrante du texte. Le grand crédit dont jouit le texte d'Origène, et qu'Eusèbe contribua encore à accroître, donna aux leçons qu'il adopta une plus ou moins grande influence sur tous les manuscrits. *Il est peu probable que nous ayons un seul manuscrit de l'Ancien Testament grec qui ait échappé entièrement à cette influence.* Il est dès lors très difficile de reconnaître le texte primitif, tel qu'il est sorti de la main des traducteurs. Aussi, malgré la richesse immense des matériaux fournis à la critique y a-t-il peu de tâches aussi arides pour la philologie que la restitution critique de ces anciens documents de la piété et de la science juives [1]. »

Actuellement, en dehors du *Codex Sinaiticus* auquel font défaut malheureusement les premiers livres de l'Ancien Testament et à l'égard duquel la comparaison avec le *Lugdunensis* nous est, en conséquence, interdite, la traduction des Septante nous est surtout connue par deux manuscrits principaux, le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*. Ils présentent de très graves et très nombreuses divergences, et leur examen confirme ce qui vient d'être dit plus haut sur la corruption apportée au texte grec avant l'époque d'Origène, et que celui-ci ne fit qu'accroître

1) Ouvrage cité, p. 267-268.

par sa tentative réformatrice. Disons toutefois que le *Vaticanus* paraît avoir subi moins que l'*Alexandrinus* l'influence des corrections faites d'après l'hébreu ; ce dernier cependant peut avoir conservé en maint endroit la leçon originale. — Quelle est donc la relation du *Lugdunensis* avec ces différentes éditions de la Septante?

« Les rapports de la version latine avec le grec, nous dit M. Robert, ont été déterminés de cette sorte par M. Omont, élève de l'Ecole des Chartes et de l'Ecole des hautes études... Selon lui, la Genèse, l'Exode, les Nombres et le Deutéronome auraient été traduits d'après un manuscrit de la famille du *Codex Alexandrinus;* le Lévitique d'après un manuscrit de la famille du *Codex Vaticanus*. Les noms propres de l'une et de l'autre version lui ont surtout servi de comparaison, et c'est d'après cet examen que le texte de l'Alexandrinus, quelquefois corrigé d'après l'édition de Tischendorf et ramené aux divisions de celle-ci, a été choisi dans l'édition du *Codex Lugdunensis* pour les livres autres que le *Lévitique*. »

Ainsi la collation des noms propres a guidé M. Robert dans le choix qu'il a fait du texte grec courant qu'il a mis en regard du texte courant du *Lugdunensis* et l'a déterminé à adopter l'*Alexandrinus* d'une façon générale, sauf pour le livre du Lévitique, où le *Vaticanus* a été mis à contribution. C'était là un parti singulier, car rien n'est plus improbable que d'imaginer que la traduction dont le *Lugdunensis* est le représentant n'ait pas été faite entièrement sur un seul manuscrit, au moins sur des manuscrits de la même famille. Toutefois si ce parti s'imposait après examen, M. Robert a bien fait de le prendre. Mais lui-même nous avoue immédiatement que son collaborateur a mal vu : voici cet aveu imprévu :

« En comparant de très près le grec et le latin, j'ai été amené à reconnaître qu'en réalité le texte grec qui a servi au traducteur ne répond exactement à aucune des versions connues aujourd'hui. Dans l'ensemble il participe de l'*Alexandrinus* et du *Vaticanus*, mais où l'on voit qu'il en diffère, c'est dans les additions. Ces additions portent sur des mots, des membres de phrases et quelquefois même des phrases entières. »

Nous n'avons pas lu ces lignes sans une certaine stupeur. Ainsi le choix que M. Robert avait fait d'abord, pour établir son texte courant grec, d'un mélange à parties inégales d'*Alexandrinus* et de *Vaticanus* a été reconnu erroné à la suite d'un examen plus approfondi, et M. Robert l'a maintenu quand même. C'est là un procédé inadmissible en critique. Nous ne sommes pas d'ailleurs autrement étonné de ces fluctuations, l'examen des noms propres était un critérium de fort peu de valeur, à raison de la facilité avec laquelle on les corrige ou les ramène à un type plus généralement adopté. Ce qui nous surprend, en revanche, c'est que le nouvel examen auquel s'est livré M. Robert n'ait fait pencher la balance ni en faveur de l'*Alexandrinus* ni en faveur du *Vaticanus*. Que le *Lugdunensis* « ne réponde exactement » ni à l'un ni à l'autre, aucun de ceux qui ont quelques notions sur l'histoire de la version des Septante dont nous venons de rappeler plus haut les aventures, ne songera à s'en étonner : c'est le contraire qui serait étrange. Qu'est-ce enfin qu'un texte qui « participe de l'*Alexandrinus* et du *Vaticanus* » tout à la fois? J'avoue n'en rien savoir. — Tout cela,

nous devons le déclarer, est notoirement insuffisant. La question est mal posée et ne saurait être considérée comme résolue. Nous souhaitons que M. Robert se charge lui-même de la traiter à nouveau et à fond et communique les résultats de son enquête à quelque recueil scientifique.

Ce qui a toutefois frappé M. Robert, ce sont certaines additions au texte grec, additions d'importance variable, mais qui sont dignes de tout intérêt. Il me semble fondé dans l'explication qu'il propose de leur origine quand il refuse au traducteur latin le degré d'invention nécessaire pour les avoir introduites. D'ailleurs cette supposition serait inadmissible dans nombre de cas. Nous admettons donc avec M. U. Robert que l'écrivain avait sous les yeux un texte grec contenant lesdits éléments, éléments inconnus tant de l'*Alexandrinus* que du *Vaticanus*.

Et maintenant ne faut-il pas regretter que M. Robert, après avoir scrupuleusement noté toutes les divergences du latin avec la Septante, telle qu'elle nous est aujourd'hui connue, ne se soit pas aperçu qu'il venait de rassembler des éléments de premier ordre pour la restitution du texte authentique de la Septante?

C'est un axiome parmi ceux qui s'occupent d'anciennes traductions de la Bible que nous ne pouvons considérer les diverses recensions des Septante à nous parvenues que comme très fautives. Nous avons rappelé plus haut pour quelles raisons : La Septante authentique, après avoir été soumise à différentes causes de perturbation, a été, principalement à partir des Hexaples d'Origène, corrigée d'après l'hébreu. Or la principale chance que nous ayons de restituer tant bien que mal la Septante, ce qui est une tâche de premier ordre au point de vue des études bibliques, c'est l'examen des traductions faites d'après elle *avant l'époque où l'on a commencé de la corriger d'après l'hébreu.* C'est là ce qui assurait déjà, en dehors de leur valeur propre, un vif intérêt aux fragments jusqu'ici connus et publiés de la vieille Vulgate latine; c'est là un profit très grand à tirer de la version transmise par le *Lugdunensis*[1]. M. Robert l'ignore-t-il? L'a-t-il perdu de vue? Toujours est-il qu'en nous communiquant le dépouillement minutieux des différences relevées entre le grec et le latin, il n'a pas l'air de se douter de la contribution considérable qu'il apporte à la restitution de la Bible grecque. Il est dès maintenant infiniment probable que les *additions* au texte grec, dont il vient d'être parlé tout à l'heure, représentent les *retranchements* faits à la Septante et doivent faire retour à cette dernière.

Il est regrettable que ces délicates questions de critique biblique aient été trop peu familières à M. Robert. Sa publication, si remarquable au point de vue de la paléographie, s'en ressent à plusieurs endroits. La faute n'en est pas seulement à lui, nous le savons; elle est imputable à la déchéance des études de théologie scientifique dans notre pays. Tant que ces recherches n'auront pas été revivifiées par leur introduction dans les écoles où sont pratiquées les méthodes historiques exactes, il faudra se résigner à trouver dans des publications,

1) « La *Vetus latina* est sans contredit, et de beaucoup, l'auxiliaire le plus précieux pour la reconstitution du texte des Septante antérieur aux Hexaples et de là indirectement pour la restitution de la Septante authentique. » Bleek-Wellhausen, ouvrage cité, p. 594.

d'ailleurs aussi distinguées que la présente, des traces d'incertitude, d'incohérence, d'insuffisante information.

Aux exemples que j'en ai déjà donnés, j'ai le regret de devoir en ajouter deux. C'est d'abord la phrase même par laquelle débute l'ouvrage : « En dehors de la version latine de l'*Ancien et du Nouveau Testament* traduite par saint Jérôme directement sur l'hébreu et *connue sous le nom de Vulgate, etc...* » Cette phrase est doublement inexacte. D'une part M. Robert semble dire que le Nouveau comme l'Ancien Testament a été traduit sur l'hébreu, ce qui est un bien fâcheux *lapsus calami;* de l'autre, il n'est pas correct de désigner la Vulgate comme identique à l'œuvre de saint Jérôme, puisque la traduction consacrée par le concile de Trente contient des parties de l'ancienne Vulgate : les psaumes, certains apocryphes etc., sans compter nombre d'altérations. M. Robert aurait dû dire : qui fait le fond de la Vulgate. En matière de textes, il n'est pas de petites erreurs, et celles-là ne passeraient pour petites nulle part.

M. Robert a du reste joué de malheur avec la Vulgate. Je lis encore : « Étant donné que certains manuscrits grecs qui ont servi pour les anciennes versions latines de la Bible ont été défectueux ; que les traducteurs ont pu souvent mal interpréter le texte qu'ils avaient sous les yeux ; que les scribes ont encore altéré la traduction, est-il étonnant que la Bible ait été si corrompue que *la nécessité d'une version autorisée et reconnue en quelque sorte officiellement par l'Église se soit imposée de très bonne heure?* Comment, avec de pareils éléments, la doctrine chrétienne pouvait-elle être exposée d'une manière précise claire et intelligible à tous ? Et l'imperfection des livres saints de la primitive Église n'a-t-elle pas dû donner lieu à d'innombrables hérésies [1]? » Voilà un éloge singulièrement placé et des réflexions bien aventurées. En effet, si la *Vetus latina* était dans le triste état que nous peint M. Robert après saint Augustin, à qui la faute sinon à l'incurie et à l'insouciance de l'Église, que nous nous sommes permis de relever plus haut ? Pourquoi n'exerçait-elle ni surveillance ni censure sur la publication des livres saints ? La nécessité d'une version autorisée s'est imposée de très bonne heure, dit également M. Robert. De très bonne heure signifie le IVe siècle. Pourquoi alors s'est-il écoulé douze siècles, le moyen âge en son entier, avant que la nouvelle Vulgate ait reçu le patronage officiel ? Pourquoi aussi la version de saint Jérôme a-t-elle dû lutter, à son début, contre les résistances que l'on sait ? Pourquoi encore nous obliger à rappeler que l'Église, qui avait attendu plus de mille ans pour proclamer la nouvelle version, n'a adopté la traduction de saint Jérôme qu'avec des mutilations et des altérations qui en compromettent gravement la valeur [2]? La vérité est que l'Église latine, si remarquable à tant d'autres égards, s'est montrée assez insoucieuse de la conservation des livres sacrés ; qu'elle n'a pas su accepter franchement la traduction faite par le savant linguiste du IVe siècle sur l'hébreu ; qu'elle a attendu pour la proclamer de se trouver en face du protestantisme qui affirmait, avec toute raison, la supériorité des originaux sur n'importe quelle traduction ; qu'elle a adopté enfin comme version

1) P. xxxvi.
2) Une des tâches qui préoccupent actuellement la science est précisément l'établissement critique de la traduction faite par saint Jérôme.

officielle non pas même la traduction de saint Jérôme, mais une combinaison à parties mal définies de cette traduction avec les essais antérieurs, et cela au moment où l'essor de la linguistique permettait de dépasser saint Jérôme lui-même. Quant aux dernières lignes de notre citation relatives aux « innombrables hérésies » résultant de « l'imperfection des livres saints de la primitive Église », ces hérésies n'existent que dans l'imagination de M. Robert, au moins pour l'origine qu'il leur attribue. Qu'il feuillette une histoire de la doctrine chrétienne, il verra que ses variations dans les premiers siècles ne se rattachent que dans des cas très exceptionnels à l'incertitude du texte biblique.

Si nous relevons avec autant de soin ces griefs secondaires, qui ne compromettent en rien le succès de la belle œuvre entreprise par M. Ulysse Robert, c'est que nous attachons un très vif intérêt à de pareilles tentatives et que nous voudrions ne pouvoir y relever aucune trace de préparation insuffisante ; c'est aussi, dans l'espèce, parce que la vénération, assez peu justifiable, vouée par le savant éditeur à la Vulgate, l'a entraîné à déprécier sa propre œuvre. Nous avons eu occasion de dire, en commençant, que M. Robert avait fait un peu trop sonner la « découverte » du *Lugdunensis*. Nous devons dire, en terminant, qu'il ne l'estime pas à sa juste valeur en disant que sa publication a pour effet de « combler une importante lacune dans la série des livres saints de l'Église primitive. »

Non, cela n'est pas assez dire : la mise au jour et la publication scientifique du *Lugdunensis* sont un événement de plus grande portée. En dehors de sa valeur considérable pour la connaissance de la basse latinité et l'histoire de la paléographie (parties excellemment traitées ici), en dehors de son importance pour la reconstitution du texte de la Septante (question négligée par M. Robert), le *Codex Lugdunensis* a ceci d'inappréciable qu'il nous rend, sous une forme très authentique, et dans des proportions inconnues jusqu'à ce jour, non pas *un des livres saints* de la primitive Église, mais *le livre saint* des Églises d'Occident dans l'intervalle qui sépare la disparition de la langue grecque de l'usage officiel de l'acceptation générale de la traduction de saint Jérôme [1].

C'est un grand honneur pour M. U. Robert d'avoir attaché son nom à une pareille restauration en l'entourant d'un *apparatus* critique aussi solide qu'étendu. Nous le félicitons chaudement d'avoir renoué dans notre pays, sous le patronage de M. L. Delisle et avec l'appui d'une illustre maison qui n'a pas marchandé sa peine et sa dépense, la tradition des Martianay et des Sabatier. Nous souhaitons de toutes nos forces que son exemple soit suivi et donne naissance à une série de travaux analogues. Le champ est vaste, nous en avons laissé trop longtemps le monopole aux savants de l'étranger. Aujourd'hui que le charme est rompu et que notre public lettré commence à saisir l'intérêt des questions de texte biblique, nous voulons voir dans l'édition du *Codex Lugdunensis* le début d'une résurrection française de la paléographie sacrée.

Maurice VERNES.

1) Les mots usités de *Vetus Itala* ou d'*Itala* de St Augustin n'aboutissent qu'à créer une regrettable confusion. La version dont le *Lugdunensis* est le glorieux témoin a tout droit, nous l'avons amplement démontré, d'être tenue pour représentant authentique de la *Vetus Vulgata*.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 1er juillet*. M. Le Blant communique l'analyse de *l'Histoire d'un soldat goth et d'une jeune fille d'Edesse*, roman d'édification morale qui remonte à l'antiquité chrétienne et qui nous a été transmis par Métaphraste, dans ses Vies des saints et par saint Aréthas, dans un de ses sermons. L'héroïne, une chrétienne vertueuse, est amenée par surprise à épouser un soldat perfide et cruel, qui lui révèle ensuite qu'il est déjà marié et la soumet aux ordres de sa première femme; celle-ci accable de mauvais traitements la nouvelle venue et assassine l'enfant qu'elle met au monde. Mais la femme homicide meurt elle-même victime de son propre crime, et la puissance divine intervient pour sauver par miracle la mère et l'enfant innocents et châtier le mari coupable. Ce récit mélodramatique et enfantin est surtout curieux pour donner une idée des sentiments et de la culture intellectuelle des populations parmi lesquelles il a été répandu. — *Séance du 8 juillet*. M. Oppert commence une communication sur une grande inscription d'Assurbanhabal ou Sardanapale V, roi d'Assyrie (667-625), récemment découverte par M. Hormuzd Rassam, qui a suivi les indications précédemment données par sir Henry Rawlinson. Cette inscription est gravée sur un prisme décagone, qui a été trouvé caché dans une niche pratiquée à l'angle d'une terrasse d'un palais, suivant un usage fréquemment suivi en Assyrie; les rois voulaient ainsi assurer à leur gloire une durée plus longue que celle des édifices qu'ils avaient bâtis. L'inscription nouvelle complète ce qu'on savait déjà de Sardanapale V par cinq fragments très mutilés, qui avaient servi de base à un mémoire de M. Oppert, lu à l'Académie il y a quinze ans et publié dans le recueil des *Mémoires présentés par divers savants*. Le prisme trouvé par M. Rassam est un duplicata du premier des anciens fragments, connu sous le nom de prisme A, et il permet de combler toutes les lacunes de ce fragment. Assurbanhabal y raconte l'histoire de son règne et notamment ses campagnes contre Téarco, roi d'Egypte et d'Ethiopie, qui, soumis une première fois par le père d'Assurbanhabal, vers 672, avait ensuite réussi à secouer le joug assyrien en s'alliant avec vingt rois ou satrapes, préposés, sous la souveraineté assyrienne, au gouvernement des principales villes d'Egypte. Le texte donne le nom de ces satrapes et de ces villes en transcription assyrienne, ce qui éclaire certai-

nes questions de prononciation et de phonétique de l'ancien égyptien. Au cours d'une de ses campagnes contre les rebelles d'Egypte, Assurbanhabal prit et saccagea Thèbes, événement auquel fait allusion le prophète Nahum, quand il menace Ninive du sort de No-Ammon, c'est-à-dire de Thèbes. — *Séance du 15 juillet.* M. Duruy commence la lecture d'un mémoire sur la *persécution de Dioclétien.* — M. de Rosny termine sa communication sur les antiquités japonaises. Après avoir rappelé, pour répondre aux questions qui lui avaient été posées par quelques académiciens, que les Japonais ont connu l'usage de l'écriture chinoise dès le IIIe siècle de notre ère, qu'avant cette époque l'art d'écrire ne leur était pas inconnu, mais qu'ils se servaient d'une écriture spéciale, d'origine inconnue, enfin que les découvertes épigraphiques récentes ont révélé l'existence d'une troisième espèce d'écriture japonaise, plus ancienne encore que celles qu'on connaissait jusqu'à ce jour, M. de Rosny annonce la publication prochaine d'un très ancien ouvrage japonais, qui sera donnée par lui dans la collection de l'école des langues orientales vivantes, et qui formera deux volumes in-octavo. L'ouvrage qu'il traduit peut, selon lui, être considéré comme la Bible nationale et primitive des Japonais. Grâce à ce livre on pourra, dit-il, déterminer sûrement ce qui, dans le sintauïsme, appartient en propre au génie japonais autochtone et ce qui peut être attribué à des emprunts faits aux religions de la Chine et de l'Inde. M. de Rosny espère aussi éclairer d'un nouveau jour, par sa publication, les questions de linguistique asiatique et montrer la possibilité de rattacher à une même famille l'ancien idiome japonais, les langues mongoliques, tibétaines, tartares, le hongrois et le finnois. — M. Halévy continue la lecture de ses *Notes additionnelles sur l'inscription peinte de Cition* (île de Chypre) dans lesquelles il présente des explications nouvelles de plusieurs termes sémitiques jusqu'ici mal compris. — *Séance du 22 juillet.* M. Tissot offre à l'Académie le moulage d'un disque d'argent, provenant de Lampsaque, qui se trouvait autrefois au musée de Sainte-Irène à Constantinople, et qui en a disparu depuis quelques années. Ce disque, d'une époque probablement peu ancienne, représente une Diane africaine, assise sur un siège de dents d'éléphants, entourée de deux singes, d'une pintade et de deux panthères conduites en laisse par deux Ethiopiens. — M. Maspero fait connaître le résultat des fouilles opérées sous sa direction en Egypte depuis un an. Une découverte très importante vient d'être faite tout récemment à Thèbes. On avait remarqué depuis quelques années l'apparition, dans le commerce et dans les collections particulières, de divers objets d'antiquité égyptienne, papyrus, statuettes, etc., tous d'une même époque (XVIIIe dynastie) et qui paraissaient provenir d'un même lieu. Le principal agent de ce commerce fut arrêté; au bout de quelque temps il se décida à révéler l'origine de tous ces objets. En fouillant le lieu indiqué par lui, on a trouvé une caverne assez grande où étaient accumulés les corps momifiés de trente-six personnages royaux, pharaons, reines, princesses, tous de la XVIIIe dynastie, entre autre ceux d'Amès Ier, d'Aménophis, de Toutmès III, de Ramsès II, etc. Il y a plusieurs de ces souverains dont on possède déjà les tombeaux ailleurs, et, du reste, la caverne qu'on vient de découvrir ne peut être considérée comme une sépulture régulière; on n'y trouve ni les emblèmes ni les

inscriptions consacrés par le rituel, et les corps y sont entassés sans ordre les uns sur les autres. Comme on a la preuve qu'au temps de la xx[e] dynastie, des bandes de voleurs exploitèrent les nécropoles de Thèbes, violant les sépultures et dépouillant les momies (il nous est parvenu un fragment d'instruction judiciaire relative à ces faits), M. Maspero suppose que le gouvernement d'alors aura ordonné, par mesure de précaution et pour soustraire les restes des rois à ces profanations, de les transporter dans la grotte dont il s'agit et de les y cacher. Cette grotte a bien, en effet, le caractère d'une cachette où l'on aurait déposé à la hâte toute sorte d'objets précieux. Quoiqu'elle ait été exploitée depuis plusieurs années par des voleurs, on y a encore trouvé environ cinq mille objets divers, dont trois mille six cents statuettes funéraires de rois, cinq papyrus intacts, des bijoux d'or et d'argent (preuve qu'il ne s'agit pas d'un dépôt fait par des voleurs), des vases etc. Il sera intéressant d'étudier le mode d'embaumement des momies royales et de le comparer aux prescriptions du rituel des sépultures des rois, qui nous est parvenu, mais dont le texte présente de grandes difficultés aux traducteurs. — D'autres fouilles importantes ont été faites à Sakkarah, dans les trois pyramides. On a mis au jour les sépultures du dernier roi de la v[e] dynastie, Ounas, et de plusieurs rois de la vi[e] Teti, Pepi I[er], Merenra, Pepi II. La momie de Merenra a été trouvée dépouillée de ses bandelettes, qui avaient été arrachées à une époque ancienne ; mais la trace de ces bandelettes, imprimée en relief sur la peau, est restée parfaitement visible et prouve que les procédés d'embaumement déjà constatés pour les époques postérieures, étaient en usage dès la vi[e] dynastie. Le corps lui-même est remarquablement bien conservé, bien qu'il manque une pièce de la mâchoire inférieure ; M. Maspero espère en faire parvenir une photographie à l'Académie. Merenra était un homme petit, maigre (ce qui se reconnaît à ce que la peau est tendue et non plissée), du type fellah ; il paraît âgé de trente à quarante ans. La chambre où a été découvert le corps d'Ounas contenait une inscription de plus de huit cents lignes, conservée sans lacune. MM. Maspero, Brugsch et Bourgoin ont passé six jours dans la pyramide à estamper et à copier ce texte. Il se compose de deux parties, l'une liturgique, l'autre magique, toutes deux également remarquables par leur conformité parfaite avec les textes liturgiques et magiques des époques postérieures. De la vi[e] à la xxvi[e] dynastie, les rituels égyptiens se sont conservés sans modifications ; les seules différences qu'on observe sont des variantes d'orthographe. Tous les dieux du panthéon égyptien, mêmes ceux que l'on croyait jusqu'ici d'introduction tardive, figurent dans l'inscription de Sakkarah. — *Séance du 29 juillet.* M. Heuzey signale à l'Académie les importantes découvertes faites tout récemment en Chaldée par un Français, M. E. de Sarzac. Ces découvertes sont capitales pour l'étude de la haute antiquité chaldéenne et permettent de résoudre la question de l'art chaldéen. — *Séance du 5 août.* M. Renan communique une lettre de M. Clermont-Ganneau, qui donne des détails sur deux excursions archéologiques faites par lui à Arsouf et à Amwas. A Arsouf M. Clermont-Ganneau a trouvé un épervier colossal de marbre, de style gréco-égyptien, qui lui paraît établir un lien entre le dieu Resef et l'Horus hiéracocéphale ; le nom de Resef serait, selon lui, la base du

nom de la ville d'Arsouf. Au même endroit il a découvert aussi un fragment de bas-relief où se voient clairement des traces du ferrement des chevaux. A Amwas (Emmaüs, Nicopolis), M. Clermont-Ganneau a vu un chapiteau ionien, qui porte d'un côté, les mots grecs EIC ΘΕΟC, de l'autre en caractères hébreux archaïques, la formule : *Son nom soit béni à toujours !* Il en conclut que l'usage des caractères archaïques s'était conservé chez les Juifs jusqu'au VIe ou VIIe siècle de notre ère, date du monument en question. Peut-être, ajoute M. Renan, faut-il voir là tout simplement un monument samaritain. — M. Victor Guérin signale un article récemment publié par M. l'abbé Bargès, qui a décrit le chapiteau d'Amwas et qui a cru pouvoir le faire remonter à une époque beaucoup plus ancienne que M. Clermont-Ganneau ; car il l'a jugé antérieur à l'ère chrétienne. A l'appui de cette supposition, M. Guérin fait remarquer que le chapiteau a été trouvé à 3 mètres au-dessous du sol de la basilique d'Amwas, qu'il doit donc être plus ancien que cette basilique, laquelle est elle-même fort ancienne. M. Renan ne peut admettre qu'un monument qui porte la formule EIC ΘΕΟC soit antérieur au christianisme. Cette formule n'est pas juive, elle est propre aux chrétiens syriens, qui l'employaient très fréquemment, et auxquels elle a été empruntée plus tard par Mahomet. — M. Guérin commence la lecture d'un mémoire sur le tombeau des rois et le temple de Jérusalem. Il indique diverses raisons de penser que le mausolée de Kobour-el-Molouk, où l'on a vu la tombe d'Hélène, reine d'Adiabène et de son fils Izates, doit être en réalité le tombeau de David et des rois de Juda. Ce n'est pas, du reste, l'emplacement primitif du tombeau des rois ; mais M. Guérin suppose que la sépulture royale a été, à une époque ancienne, transférée en ce lieu. MM. Renan et de Longpérier repoussent l'hypothèse de M. Guérin et persistent à admettre l'ancienne opinion déjà formulée par Chateaubriand, d'après laquelle le tombeau dit Kobour-el-Molouk serait la sépulture de la reine Hélène et de son fils. — *Séance du 12 août.* M. Halévy fait une communication sur l'inscription peinte d'une plaque de marbre trouvée en Chypre, à Cition, et rédigée en phénicien. Sur la plupart des points essentiels, M. Halévy s'écarte de l'interprétation proposée par MM. Renan et J. Derenbourg. Il montre que le calendrier phénicien consacrait chacun des douze mois de l'année à certaines divinités que l'on regardait comme les patrons des mois. Les trente jours du mois étaient voués de même à des divinités de l'un et l'autre sexe ; ce qui démontre que les déesses sémitiques, loin d'être de simples hypostases du dieu, comme on l'a quelquefois prétendu, avaient une existence propre et indépendante. La comparaison des divers calendriers sémitiques prouve que l'année primitive des peuples sémitiques était fixe et solaire. Une particularité commune à tous ces calendriers est la désignation du VIIIe mois ; c'était le mois destiné et comme approprié à la construction des murailles et des édifices ; d'où il résulte, sans doute aucun, que les sémites primitifs étaient sédentaires et habitaient des villes entourées de murs. Ces inscriptions renferment aussi des allusions au culte de la Fortune, regardée comme gardien du foyer domestique. On y trouve également la mention des sacrifices de chiens employés dans le culte de l'Artémis phénicienne. M. Halévy conteste l'existence des *scorta virilia* et des *parasitæ* que ses devanciers ont

cru trouver dans une phrase de ce texte: selon lui, cette phrase signifierait *pro canibus et catulis*. — M. V. Guérin continue la lecture de son mémoire sur les tombeaux des rois de Juda. Mais, dès les premiers mots, une discussion s'engage sur ces tombeaux (*Kobour-el-Molouk*); M. de Longpérier cite de nombreux faits qui démontrent que la nécropole dont il est question n'a pas encore livré son secret. Il est facile de prouver ce qu'elle n'est pas, mais on ne saurait dire avec certitude ce qu'elle est. — *Séance du 19 août*. M. Duruy lit un fragment de son *Histoire des Romains*. Il s'agit de la persécution sous Dioclétien. Dans la pensée de cet empereur, ce n'est pas précisément à la religion qu'on en veut, mais aux citoyens qui refusent de respecter la loi civile, aux sujets qui se révoltent contre le gouvernement. M. Duruy s'appuie sur un très grand nombre de preuves. Il montre que Dioclétien ne se proposait pas, du moins pendant longtemps, de sévir, mais qu'il y fut amené peu à peu par une série d'actes d'insubordination. C'est dans l'armée que le mouvement commença. Beaucoup de jeunes chrétiens, qui devaient le service militaire, refusaient de s'enrôler; d'autres, déjà sous les drapeaux, insultaient l'empereur en se révoltant ouvertement. Le centurion Marcellus jeta aux pieds des soldats son cep de vigne, sa ceinture militaire et ses armes en s'écriant: « Je ne veux plus servir vos empereurs, et je méprise leurs dieux de bois et de pierre. » La sentence qui le condamne ne mentionne pas la religion, que chacun d'ailleurs pouvait alors professer librement, mais la rébellion. L'influence du mouvement religieux se faisait aussi sentir dans la vie civile. Les chrétiens se disputaient entre eux, mais les païens n'en attribuent pas moins aux sectateurs du Christ les maux dont ils souffraient. Si la peste éclatait, c'est que les chrétiens, disait le peuple, avaient chassé Esculape par leurs maléfices. — Les deux empereurs régnants, Dioclétien et Galère, délibérèrent sur les moyens de rétablir la paix dans la société. Galère penchait pour les moyens violents; Dioclétien voulait enlever aux chrétiens les droits civils en leur fermant l'accès de l'armée et de la magistrature. Mais la lutte s'envenima, les édits se suivirent et devinrent de plus en plus violents, surtout après deux incendies qui éclatèrent dans le palais impérial et après les révoltes militaires qu'il fallait réprimer en Syrie; tous ces désastres étaient attribués aux chrétiens. Mais il faut bien remarquer que, si le sang coula ce ne fut jamais sous prétexte de religion. On ne pouvait condamner à mort des milliers de sujets, on se borna à détruire les églises et les livres saints, à interdire les assemblées, à emprisonner le clergé; on ne condamna que ce qu'on pouvait, à tort ou à raison, déclarer crime de droit commun. La politique plutôt que le fanatisme persécutait, et, s'il y eut des atrocités, il y eut aussi beaucoup d'indulgence. Néanmoins, dit M. Duruy, cette politique a été deux fois mauvaise puisqu'elle versa le sang injustement et n'atteignit pas son but. — M. V. Guérin continue la lecture de son mémoire sur Jérusalem. Aujourd'hui il décrit, avec de minutieux détails, l'enceinte du temple et donne un aperçu de la construction de cet édifice de Salomon. Le temple fut construit par des Phéniciens, mais il résulte de la description qu'en donne la Bible que le plan du bâtiment ressemblait à ceux des temples égyptiens, probablement avec des ornements tant assyriens que phéniciens. M. Guérin nous fait faire pas à pas le tour de cette

immense enceinte, en suivant l'itinéraire du capitaine Warren, qui a fait de nombreuses fouilles pour en retrouver les fondations. On ne retrouve ces fondations qu'à une grande profondeur, variable d'ailleurs suivant la nature du terrain; la partie actuellement sous terre dépasse souvent 20 mètres. La partie inférieure des murs semble dater de Salomon ou du moins des rois de Juda; mais la partie supérieure est évidemment plus récente et remonte à des constructeurs divers. M. Guérin décrit aussi des voûtes, de très grandes dimensions, pratiquées sous l'une des terrasses du temple, et dont la tradition fait les écuries de Salomon; elles semblent, en tout cas, très anciennes. Cet exposé donne lieu à diverses observations de M. Derenbourg, qui rectifie quelques traditions que M. Guérin a mentionnées en passant. (D'après les comptes rendus de la *Revue critique*.)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. 27 *juin*. J. Wijnkoop, Darchè Hannesigah sive leges de accentus hebraicæ linguæ ascensione, compte rendu par *David Günzburg*. — 4 *juillet*. Muir, Metrical translations from sanskrit-writers, compte rendu par *A. Barth*. — O. Rayet, Monuments de l'art antique, compte rendu par *A.* — 11 *Juillet*. Whitney, Indische Grammatik. — R. Lanman, On Noun-Inflection in the Veda, compte rendu par *A. Barth*. — E. Windisch, Irische texte mit Wœrterbuch, compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. — 18 *Juillet*. Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, compte rendu par *E. Fagnan*. — H. Zimmer, Glossæ hivernicæ et codicibus Wirziburgensibus, Carolisruhensibus, aliis, compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. — P. Abel, Collutiu Lycopolitani carmen de raptu Helenæ, compte rendu par *P. de Nolhac*. — E. Westerburg, Der Ursprung der sage dass Seneca Christ gewesen sei, compte rendu par X. — 25 *juillet*. S. Lefmann, Geschichte des Alten Indiens (1ste Lieferung), compte rendu par *A. Barth*. — 22 *août*. C. Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief, compte rendu par *L. D.* — 29 *août*. R. Schneider, Die Geburt der Athena, compte rendu par *P. Decharme*.

III. Journal asiatique. *Avril-mai-juin*. J. Halévy, Essai sur les inscriptions du Safa (suite). — René Basset, Études sur l'histoire d'Éthiopie. — J. Darmesteter, Fragment d'un commentaire sur le Vendidâd. — Léon Feer, Études bouddhiques : comment on devient Pratyeka-buddha. Comptes rendus. *E. West*. Pahlaw texts translated (vol. V des Sacred books of the East), c. r. par C. de Harlez. — *F. Nève*, Le dénouement de l'histoire de Râma, Outtara-Râmacharita, drame de Bhavabhûti, traduit du sanscrit, c. r. par E. Senart.

IV. Revue des études juives. A. Darmesteter, L'autodafé de Troyes (24 avril 1288). — Isidore Loeb, I. La controverse de 1240 sur le talmud (suite). II. Rabbi Josselmann de Rosheim. — A. Bertolotti, Les juifs à Rome aux xvie, xviie et xviiie siècles. — Notes et Mélanges. *A. Neubauer*, La Monnaie de Jéhu. — J. Derenbourg, Le prophète Élie dans le rituel. — *I. Lévi*, La légende d'Alexandre dans le talmud. — *J. Darmesteter*, David et Rama. — Revue bibliographique sur le second trimestre 1881 par *Isidore Loeb*. Comptes rendus. *Sayce*, The ancient hebrew inscription discovered at the pool of Siloam, c. r. par *A. N.* — *J. Barth*, Maimonides commentar zum tractat Makkot in arabischen Original und in berichtigter Uebersetzung, c. r. par J. Derenbourg.

V. Revue archéologique. *Janvier* 1881. Ch. Robert. Nouvelles observations sur les noms des deux premiers Gordiens. — *Février.* An. de Barthélemy. Notes sur les monnaies gauloises trouvées au mont César (Oise). — R. de la Blanchère, Nouvelles inscriptions inédites de la Valle de Terracine. — Cagnat et Fernique. La table de Souk el Khmis (texte et traduction). — *Mars.* Cagnat et Fernique, La table de Souk el Khmis (suite). — *Avril.* H. Gaidoz, De quelques monnaies bactriennes à propos d'une monnaie gauloise. — Delattre, Inscriptions de Chemtou (Simittu), Tunisie; avec des notes et rectifications de M. H. de Villefosse. — *Mai.* L. Delisle, Notice sur un manuscrit mérovingien de saint Médard de Soissons. — Chabouillet, Notice sur des inscriptions et des antiquités provenant de Bourbonne-les-Bains, suivie d'un essai de catalogue général des monuments épigraphiques relatifs à Borvo et à Damona (fin).

VI. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, par Duchesne, etc. Deuxième année. 15 *mai* 1881. Dom Aurélien, L'Apôtre saint Martial et les fondateurs apostoliques des Eglises des Gaules. — Arbellot, Etudes sur les origines chrétiennes de la Gaule, 1re partie, compte rendu par *L. Duchesne.* — 1er *juin.* Hergenroether, Histoire de l'Eglise, traduction Belet, t. I. et II, compte rendu par l'abbé Duchesne. — 15 *juin.* A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, compte rendu par *P. de Broglie.* — Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain, compte rendu par *L. Duchesne.* — 1er *juillet.* V. Robert, Pentateuchi versio latina antiquissima, compte rendu par *L. Duchesne.* — J. A. Hild, Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs, compte rendu par *C. Huit.* — 1er *août.* Jaffé, Regesta Pontificum romanorum, nouvelle édition, compte rendu par *L. Duchesne.* — Ad. Harnack, Das Mœnchthum, seine Ideale und seine Geschichte, compte rendu par *D. C.* — Περὶ μυθώδους πορείας τοῦ ἀποστόλου Πέτρου εἰς Ῥώμην, ὑπὸ Γεωργίου Ι. Δέρβου, compte rendu par *L. D.*

VII. Revue historique. *Mai-juin. Bulletin historique.* France par *G. Fagniez.* — Autriche par *I. von Zahn.* — Bohême par *I. Goll.* — *Correspondance. Le saint Martin* de M. Lecoy de la Marche par M. G. Monod. — *Comptes rendus critiques. H. Vambery,* Die primitive Cultur des Turkotatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen, c. r. par *B. de Meynard.* — Th. Noeldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari uebersetzt, c. r. par *J. Darmesteter.* — *Juillet-Août. Bulletins historiques.* France par *G. Monod.* — Allemagne (travaux relatifs à l'antiquité grecque) par *H. Haupt.* — *Comptes rendus critiques.* M. Brosch, Geschichte des Kirchenstaates. I Band: das XVI und XVII Jahrhundert, c. r. par O. H. — Christie, Etienne Dolet, the martyr of the Renaissance, c. r. par O. Douen.

VIII. Revue des questions historiques. 1er *Avril* 1881. H. de l'Epinois. Le pape Alexandre VI. (Réagit contre la tendance de certains écrivains catholiques qui avaient tenté la réhabilitation de ce pape.) — Fribourg, l'aliénation des biens du clergé sous Charles IX. (Ordonnée en 1563, 1574, 1576, malgré l'opposition, assez faible d'ailleurs, du parlement et du clergé; celui-ci réussit à sauver une bonne partie des biens menacés en s'imposant extraordinairement.)

— Brucker, La mission en Chine de 1722 à 1735. — *Bulletin bibliographique*. Fleury, histoire de l'Eglise de Genève. 1er *juillet*. Amelineau, saint Bernard et le schisme d'Anaclet II, 1130-38. — Génin, le cardinal de Retz au conclave, 1655, 1667, 1670, 1676. (Réagit contre le concert de réhabilitation qui s'est élevé en ces derniers temps en faveur de Retz.) *Bulletin bibliographique*. Daux, l'histoire de l'Eglise de Montauban. — P. de Fleury, notes additionnelles au Gallia christiana.

IX. Theologisch Tijdschrift (de Leyde) 1er *mai*. S. Cramer, Het jongste onderzoek omtrent Zwingli en zijne leer. — H. Oort, de dooden vereering bij de Israëlten. — 1er *juillet*. A. Bruining, Wijsbegeerte van den godsdienst. — H. W. Straatman, Clemens en de οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας van den brief aan de Filippiers. — A. H. Blom, De achtergrond van den Jacobusbrief. — M. A. N. Rovers, de Marteldood van Polycarpus. — J. Hemsenschut, Lucas, XIII, 1-5. — Bulletin du Judaïsme par A. Kuenen, traitant de : Zeitschrift f. altest. Wissenschaft. I, 1 : *Vernes*, Mélanges de critique religieuse ; *Wijnkoop*, Darche hannesigah ; *R. Smith*, The old testament in the Jewish Church ; *Cheyne*, Isaiah II ; *Kautzsch*, Die derivate des Stammes Çdq. — Bulletin Littéraire par H. Oort, traitant de : *Nestle*, V. T. Græci codices Vaticanus et Sinaiticus, cum textu recepto collati ; *Studer*, Das buch Hiob ; *J. Réville*, La doctrine du Logos ; *Simchowitz*, Der Positivismus im Mosaismus.

X. Theologische Literaturzeitung. 18 *juin*. Musée Guimet, Catalogue des objets exposés ; Annales du Musée Guimet, tome I. Leroux (*Baudissin*). — Weiss, David u. seine Zeit. Münster, Theissing. (*Giesebrecht* : manque de sens historique, style emphatique.) — Réville (J.), De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulerit. Genève, Schuchardt. (*Lipsius* : soigné et réfléchi.) — Hertel, die Historia d. Möllenvoigtes Sebastian Langhans, bettreffend die Einführ. d. Reformation in Magdeburg. 1524, Magdeburg, Baensch. (*Kawerau*.) — Thilo, kurze pragmat. Geschichte d. Philosophie. Cöthen, Schulze. — 2 *juillet*. Metz, d. Antipetrin. Rede d. Apostels Paulus dialect. erörtert. Hamburg, Nolte. — Jungmann, Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam. I. Ratisbonne, Pustet. (*Harnack*.) — Goldziher, Le culte des saints chez les musulmans. Leroux. (*Socin* : esquisse qu'il faut accueillir avec gratitude et où l'auteur montre tout son savoir.) — Roget, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade, VI. Genève, Jullien. (*Stæhelin*) — Pflaumann, Kantischer Kriticismus u. englische Philosophie. Halle, Pfeffer. (*Gottschick*. — Rei, der Gott d. Christenthums als Gegenstand streng wissenschaftl. Forschung. Prag, Rziwnatz. (*Thönes* : ne sera compris de personne, venu mille ans trop tôt). — Dames, das Christenthum Pestalozzi's. Gotha, Thienemann.) — 16 *juillet*. Joel, der Aberglaude u. die Stellung des Judenthums zu demselben. I, Breslau, Kœbner. (*Strack*.) — Breest, das Wunderblat von Wilsnack, 1358-1552, Quellenm. Darstell. seiner Geschichte. — Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im Œsterreich. Wien, Klinkhardt. — Henke's neuere Kirchengeschichte, nachgel. Vorles. v. Gass hrsg. III. Von der Mitte des XVIIIen Jahrhunderts bis 1870. Halle, Niemeyer. — Schulte, die Geschichte der Quellen und Litteratur

des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. III. Von der Mitte des XVIen Jahrh. bis zur Gegenwart. Stuttgart, Enke. — *30 juillet.* Dillmann, Exodus u. Leviticus. Leipzig, Hirzel. — Kawerau, Agricola von Eisleben, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. Berlin, Hertz. (Voilà enfin le premier tableau complet de la vie de cet homme de talent qui a exercé sur l'Église une si grande influence, sans avoir reçu les ordres, et qui de même que Mélanchton, n'était pas docteur en théologie.) — Seifert, die Durchführung der Reformation in Leipzig, 1539-1545. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. (Très soigné.) — Nebe, die Kirchenvisitationen des Bisthums Halberstadt in den Jahren 1564 u. 1589. Halle, Hendel. (D'un intérêt plus que local.) — Maurenbrecher, Die preussische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit. Stuttgart, Cotta. *13 août.* Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue, texte arabe p. avec une trad. française par J. Derenbourg et H. Derenbourg. Paris. (*Stade:* excellente édition.) — Holsten, das Evangelium des Paulus dargestellt. I. Die äussere Entwickelungsgeschichte des paulinischen Evangeliums. I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens u. der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Berlin, Reimer. — Koffmane, die Gnosis nach ihrer Tendenz u. Organisation. Breslau, Kœbner. — Ewald, der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, Bredt. (Harnack: études soignées et fines observations.) — Hoffmann, Julianos der Abtrünnige, syrische Erzählungen. Leiden, Brill. (Douze récits syriens, mais légendaires et n'apportant aucun renseignement historique sur Julien.) — Keller (L.), Geschichte der Wiedertäufer u. ihres Reiches zu Münster. Münster, Coppenrath. (Très bon ouvrage d'ensemble et renfermant des documents inédits.)

XI. Articles signalés dans différentes publications périodiques. *Bosseaux Saint-Hilaire*, Mahomet et le Coran. (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques. Nouvelle série XV, 4, avril 1881.)

B. Aubé, Un nouveau texte des actes des saintes Félicité et Perpétue et de leurs compagnons martyrs en Afrique, à Carthage sous le règne de Septime-Sévère, 202-203. (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4e série, t. VIII, 1880.)

E. Renan, La topographie chrétienne de Lyon (pour reconstituer les lieux rendus célèbres par les scènes de 177 et surtout retrouver l'emplacement de l'amphithéâtre où eut lieu le martyre des chrétiens). (Journal des savants, avril 1881.)

E. Le Blant, Histoire de l'art chrétien. (Journal des savants, juillet 1881.)

A. Maury, Histoire de la divination dans l'antiquité. (Journal des savants, juillet 1881.)

H. Brugsch, Die Götter des Nomon Arabia. (Zeitschrift für Ægyptische Sprache, 1881, 1.)

Kayser, Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage II. (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1881, 3.)

F. Giesebrecht, Zur Hexateuchkritik. Der sprachgebrauch des Hexateuchischen Elohisten. I. (Zeitschrift fur die A. T. Wissenschaft, 1881, 2.)

F. Giesebrecht. Ueber die Abfassungszeit der Psalmen. 1. Buch II-V. (Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft, 2.)

W. Beyschlag, Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien. (Studien und Kritiken, 1881, 4.)

CHRONIQUE

France. — La proposition que nous avons faite d'introduire l'enseignement des principaux résultats de l'histoire et de la critique religieuses aux différents degrés de l'instruction publique, a été relevée par différents recueils qui lui donnent une approbation totale ou partielle. Nous sommes tout particulièrement heureux de pouvoir citer l'opinion d'un juge aussi autorisé que M. G. Monod, directeur de la *Revue historique*. Voici comment il s'exprime dans son *bulletin historique* (numéro de juillet-août) : « M. Maurice Vernes, dans un article intéressant de la *Revue de l'histoire des religions*, publié ensuite à part en brochure, a traité à fond une question qu'il avait déjà plusieurs fois abordée : *Quelle place faut-il faire à l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public* ? Il demande la création dans les principales facultés des lettres de trois chaires : histoire générale des religions : — judaïsme, — christianisme ; et à l'Ecole Normale, d'un cours d'histoire comparée des religions. Il veut que, dans l'enseignement secondaire, des notions précises sur le judaïsme et le christianisme prennent place dans le programme d'histoire et qu'un cours rapide d'histoire comparée des religions soit fait aux élèves de philosophie. Il désire enfin que des indications générales sur l'histoire religieuse soient mêlées aux cours d'histoire faits aux enfants des écoles primaires. Sur le premier point nous joignons nos vœux à ceux de M. Vernes, en ce sens que l'enseignement de l'histoire des religions et en particulier des religions juive et chrétienne, nous paraît un des plus dignes de figurer sur le programme des facultés des lettres, s'il se trouve des professeurs capables de s'en charger. Nous ne croyons pas indispensable que tous les grands centres universitaires soient pourvus des chaires que réclame M. Vernes, mais il serait bon qu'elles existassent dans deux ou trois centres, pour qu'un étudiant français ne fût pas obligé d'aller chercher l'instruction sur ces matières en Hollande ou en Allemagne. En ce qui touche l'enseignement secondaire, nous ne croyons pas utile de placer un cours d'histoire des religions en philosophie. Comme nous croyons déjà que l'enseigne-

ment même de la philosophie dans les lycées est une erreur, à plus forte raison refuserons-nous d'y introduire ce cours nouveau. Nous le renverrons, avec la philosophie, aux facultés. Nous ne demanderons pas non plus, par conséquent, la création d'un cours à l'Ecole Normale. Les élèves que l'histoire des religions intéressera iront l'étudier aux cours de la faculté. En ce qui concerne la place à donner à l'histoire religieuse dans l'enseignement de l'histoire générale dans les lycées et les écoles, nous sommes à peu près d'accord avec M. Vernes. Nous croyons comme lui qu'un cours bien fait doit contenir des notions sur la religion juive aussi bien que sur la religion égyptienne et doit enseigner la formation de l'Eglise chrétienne aussi bien que la Réforme; nous croyons, comme lui, que l'on peut, sans froisser aucune croyance, donner ces notions à un point de vue purement historique, sans nier ni affirmer les faits surnaturels auxquels elles se rattachent; mais nous croyons aussi que, pour le faire, il faut une discrétion, un tact, un talent même, que peu de professeurs posséderont, surtout dans les écoles primaires; nous croyons que le plus grand nombre se laisseront entraîner à exposer leurs opinions religieuses personnelles; nous croyons enfin que beaucoup de parents, en voyant que l'enseignement religieux supprimé ailleurs, subsiste dans les cours d'histoire, penseront qu'on est inspiré dans cette réforme par des sentiments hostiles à la religion. Aussi approuvons-nous le Conseil supérieur de s'être montré très réservé dans la rédaction des programmes. »

Ces réserves n'atténuent en rien l'importance d'une adhésion aussi explicite. M. Monod déclare qu'un « cours bien fait » d'histoire doit donner aux élèves des notions précises sur la religion juive et les origines du christianisme, mais qu'il y faut en même temps singulièrement de discrétion et de tact. C'est exactement notre avis. Quel est donc le moyen de parer à des difficultés très réelles tout en réalisant un progrès que réclame l'opinion du public éclairé ? C'est de donner aux maîtres des guides, destinés à leur éviter les faux pas dans la route où ils devront s'engager pour la première fois. Ces guides consisteront, pour l'enseignement primaire, dans un manuel, dans les limites duquel l'instituteur se tiendra, en attendant qu'un cours sur ce sujet puisse être donné avec compétence à l'Ecole Normale primaire de chaque département; pour l'enseignement secondaire, on ne proposera pas une tutelle aussi rigide. C'est pourquoi on insistera de nouveau sur la nécessité d'un enseignement donné à l'Ecole Normale supérieure, dans lequel les professeurs d'histoire, et aussi ceux de philosophie (sans oublier ceux de littérature: car, en vérité, l'oubli où l'on tient au seul point de vue littéraire, la Bible, c'est-à-dire le plus classique des produits de l'Orient ancien, est chose étrange et que personne ne pourra considérer comme justifiée), puiseront des notions précises sur l'évolution religieuse de l'humanité et sur les principaux livres sacrés, — notions qu'ils introduiront, à leur place, dans l'exposition de l'histoire générale ou dans la discussion des questions philosophiques. L'utilité du cours que conteste M. Monod me semble ressortir des inconvénients qui résulteraient, comme il le montre fort bien, d'une carte blanche donnée au professeur.

Dans la *Revue internationale de l'enseignement* (numéro du 15 juin)

M. Dreyfus-Brisac reproduit *in-extenso* les conclusions de notre travail et le signale, en termes bienveillants, à l'attention de ses lecteurs. Deux organes qui ne sont pas voués uniquement aux questions d'instruction, donnent de leur côté une adhésion chaleureuse à nos propositions. M. Pillon, dans la *Critique philosophique* (supplément trimestriel, avril 1881) la défend contre certaines objections : « On oppose la liberté de conscience. On soutient que les églises et les religions ne peuvent accepter comme légitime cette prétention de l'État d'enseigner en dehors d'elles, avec une impartialité scientifique, l'histoire de leurs origines et de leurs transformations. Il est facile de répondre que l'histoire des religions peut être enseignée par l'État moderne, qu'elle doit l'être surtout dans un pays où le catholicisme est la religion dominante, précisément en vue d'inspirer aux jeunes générations la tolérance religieuse et d'assurer ainsi l'avenir à la liberté de conscience. — Ajoutons que l'histoire des religions introduite à titre de science et en dehors de tout esprit de polémique dans nos écoles de tout degré, peut certainement contribuer à affranchir, à renouveler la conscience religieuse de notre pays, d'autre part à entamer l'irréligion bornée, superficielle et frivole d'une partie de nos classes cultivées. » Ces réflexions ont reçu à leur tour la chaleureuse approbation du vénérable apôtre de la paix continentale, M. Ch. Lemonnier. A son avis l'idée « d'introduire l'histoire des religions dans toutes les parties de l'enseignement public et de lui faire sa place jusque dans les classes de l'instruction primaire » est « non point bonne seulement, mais excellente. » M. Lemonnier estime que le ministre de l'Instruction publique « pourrait, dès à présent, introduire l'histoire des religions, non point encore dans les écoles primaires, mais dans les Écoles Normales d'instituteurs et d'institutrices. » (*Etats-Unis d'Europe*, 30 juillet 1881.)

Nous avons reproduit les considérations de M. Pillon parce qu'elles nous semblaient intéressantes, bien qu'elles sortent du cadre de cette *Revue*, qui n'a point à s'immiscer dans les questions religieuses courantes pas plus qu'à s'occuper de la direction ou de l'esprit qui prévalent dans les hautes sphères de l'administration de l'enseignement dans notre pays. Ce que nous prétendons ici, et ce que nous continuons d'affirmer, c'est qu'il n'est pas d'intelligence sérieuse d'une civilisation soit des temps anciens soit des temps modernes, sans une connaissance précise des croyances et des usages religieux. Nous avons protesté, à ce point de vue et à ce seul point de vue, contre des lacunes évidentes ; nous avons, à ce même point de vue, fait des propositions que d'autres pourront approuver ou combattre pour des motifs différents, mais que nous-même ne continuerons de défendre que par ce même et seul argument, de la place considérable occupée par la religion, à toutes les époques et en tous pays, dans l'organisme social des différents groupes humains. C'est enfin à ce même point de vue, et sans nous immiscer dans des querelles philosophiques ou religieuses, que nous continuerons d'approuver toutes les mesures de nature à réaliser le desideratum qui nous tient à cœur.

Toutefois, puisque nous avons été amené à reprendre la plume sur ce sujet, nous en profiterons pour dissiper un malentendu, sans doute imputable à un défaut de rédaction. On a pensé que, du même coup que nous demandions

l'introduction de l'histoire des religions dans les facultés de lettres, nous aboutissions à la suppression des facultés de théologie des différentes dénominations. C'est une méprise. Nous réclamons pour l'histoire indépendante, critique, des religions sa place dans la faculté des lettres parce que l'étude de l'évolution religieuse est un chapitre essentiel de l'histoire générale de l'esprit humain et que son absence constitue une grave lacune, inadmissible à la longue. Quant aux facultés de théologie, ce sont, au moins en théorie, des écoles d'application, où certains chapitres de l'histoire religieuse sont enseignés en vue de la pratique d'un ministère ecclésiastique et au point de vue du dogme des Églises particulières. Que ce dogme, dans certains endroits, à certains jours et dans la bouche de tel ou tel maître, soit assez tolérant pour se concilier avec l'application, partielle ou totale, des méthodes exactes de la science historique, cela sera fort bien, et, comme nous l'avons déclaré expressément, nous ne serons pas les derniers à y applaudir. Il n'en restera pas moins que, même dans ce cas, la destination toute spéciale des facultés de théologie, considérées comme pépinières de jeunes ecclésiastiques, continuera de justifier leur raison d'être après que l'histoire des religions aura conquis la place qui lui revient dans les facultés de lettres entre l'histoire et la philosophie.

— On sait qu'une nouvelle école d'érudition et de recherches est venue se joindre à nos écoles d'Athènes et de Rome qui ont joué un rôle si considérable dans le renouvellement des études relatives à l'antiquité classique. Le moment des études orientales est enfin venu. M. Maspero a été chargé d'organiser au Caire une troisième école, où l'égyptologie aura naturellement la première place, mais dont le cadre s'élargira, nous en sommes convaincu, à la mesure des richesses archéologiques tant de l'Egypte que des pays avoisinants. Nous nous associons entièrement aux désirs qu'expose à cet égard M. Monod. « Nous espérons, dit-il, que l'école du Caire, loin de se restreindre à l'égyptologie, deviendra une véritable école d'orientalistes qui s'occupera et de l'assyriologie et des antiquités sémitiques, et même de l'histoire et des monuments arabes et turcs. Du Caire pourront partir des explorateurs vers l'Afrique et vers l'Asie. L'école du Caire entrera en relations intimes, d'un côté avec l'école d'Athènes, dont le domaine rejoint à chaque instant les études orientales, de l'autre avec l'école de Rome avec qui elle aura un terrain commun, la Tunisie, à la fois punique et romaine. Nos trois écoles pourront avoir ainsi la plus riche et la plus féconde activité et se prêteront un mutuel appui. » (*Revue historique*, juillet-août.)

— Dans le xe volume de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* qui vient de paraître, nous signalerons les articles suivants : *Orient* (*Religions de l'extrême*) par Léon Feer, *Paganisme* par Michel Nicolas, *Paul* (*saint*) par A. Sabatier, *Péché* par J. Astié, *Peinture et iconographie chrétiennes* par Eug. Müntz, *Pentateuque* par Maurice Vernes, *Perse* par Léon Feer, *Phénicie* par Philippe Berger, *Philosophie de la religion* par Michel Nicolas, *Pierre* (*saint*) par A. Sabatier, *Prédestination* par P. Lobstein, *Presbytérien* (*système*) par P. Chaponnière, *Prophétisme* par Ch. Bruston. Ces articles se distinguent par des qualités variées, mais dans ceux qui touchent au dogme

nous devons encore signaler un regrettable mélange du point de vue propre à l'auteur et de l'histoire. Ce défaut est particulièrement sensible dans l'article *Péché* où des renseignements intéressants sont noyés dans une discussion confuse. La partie de l'article *Phénicie* qui traite de la religion, sera mise, avec profit, en regard du travail de M. Tiele que nous avons récemment publié sur ce même sujet. M. Ph. Berger y fait profiter ses lecteurs de son intime commerce avec les plus récents documents de l'épigraphie. Les études de M. A. Sabatier sur les apôtres Pierre et Paul, ces chefs des deux grands partis entre lesquels se divisa le chistianisme naissant, seront appréciées dans le *Bulletin du christianisme (origines)*. M. Léon Feer a apporté dans ses articles de *l'Extrême Orient* et de la *Perse* sa conscience habituelle. Nous nous permettrons seulement de nous étonner de l'indulgence avec laquelle le savant écrivain rapporte un prétendu rapprochement entre un point de la doctrine de Lao-tseu sur la divinité et le vocable hébreu Yahvéh (Jéhova). Nous signalons enfin avec un plaisir tout particulier le court, mais substantiel article consacré par M. M. Nicolas au *Paganisme*. L'éminent professeur proteste énergiquement contre l'abus qu'on fait de ce terme quand on l'applique « indistinctement à toutes les religions autres que le christianisme et le judaïsme. » Cette protestation est motivée dans des termes excellents, qu'on nous saura gré de reproduire : « Cela n'avait pas le moindre inconvénient aussi longtemps qu'on n'avait pas d'idée exacte des religions des peuples non-chrétiens et qu'on croyait qu'elles étaient l'œuvre du diable pour la perte des âmes : mais, depuis qu'on a renoncé à cette opinion et que les connaissances historiques se sont rectifiées et étendues, il ne devrait plus être permis de comprendre dans une même catégorie, et sous le terme générique de paganisme, des religions qui présentent des caractères si différents, dont les unes sont polythéistes et les autres monothéistes, celles-ci idolâtriques et celles-là absolument iconoclastes, en un mot qui n'ont entre elles rien de commun que ce qui est propre à toutes les religions sans aucune distinction, savoir le recours à une protection divine. — En réalité, continue M. Nicolas, le nom de paganisme (*religio paganorum*) ne convient qu'aux anciennes superstitions qui survécurent à la propagation du christianisme au milieu des divers peuples qui, dans l'Europe occidentale, avaient fait partie de l'empire romain. » M. Nicolas commence alors par établir, au moyen d'une série de textes incontestables, avec quelle ténacité les anciens usages religieux se maintinrent pendant plusieurs siècles à côté de la religion officielle, qui disposait cependant du pouvoir sans aucune contestation possible. « Les pouvoirs publics avaient fait en quelque sorte une obligation de la profession du christianisme, la religion nouvelle semblait solidement établie en tous lieux, que les habitants des campagnes continuaient à pratiquer les cérémonies païennes, publiquement dans les lieux écartés, et en secret, là où ils avaient à craindre la surveillance des agents de l'autorité. On en a des témoignages irrécusables » depuis le IVe jusqu'au IXe siècles. « Pour gagner au christianisme ces païens obstinés et peu intelligents, les ordonnances des rois et les anathèmes des conciles, déclare M. Nicolas, avaient été impuissants. L'Eglise employa un procédé qui lui avait jusqu'alors réussi. Elle fit, si on peut ainsi dire, la part

du feu. La plupart des cérémonies furent tolérées ou même adoptées avec quelques légères modifications qui les rendaient propres, du moins en quelque mesure, au culte chrétien... On peut citer, parmi les cérémonies païennes christianisées, la procession qui se faisait dans l'ancien culte le 25 avril pour bénir les champs. On n'eut qu'à changer quelques mots dans les hymnes qu'on y chantait pour en faire une cérémonie chrétienne. » Le grand pèlerinage au lac du mont Hélanus est habilement transformé en une visite aux reliques de saint Hilaire de Poitiers, etc. Les sanctuaires antiques du druidisme sont remplacés par des chapelles ou des monastères, la vénération restant attachée au lieu consacré. Cette pratique ingénieuse est expressément recommandée au moine Augustin, chargé de convertir les populations de la Grande Bretagne, par le pape Grégoire le Grand, en ces termes : « Il faut conserver les temples païens et les faire passer du service des démons au service du vrai Dieu, afin que les populations païennes viennent plus facilement adorer aux lieux accoutumés. »

—Une intéressante discussion a eu lieu à l'*Académie des Sciences* morales et politiques, sur la préméditation de la Saint-Barthélemy, dans la séance du 30 juillet. Nous en empruntons le compte rendu au *Temps :*

Le massacre de la Saint-Barthélemy est-il l'explosion en quelque sorte fatale des passions politiques et du fanatisme religieux, ou bien est-ce le résultat d'un plan abominable, longuement médité et qui n'attendait que l'occasion pour se réaliser?

Au XVIII[e] siècle, ce problème préoccupa vivement les historiens. Les recherches les plus minutieuses ne parvinrent pas à faire saisir la trace d'un complot visant à l'extirpation du protestantisme en France par le massacre. Lingard et Makintosch furent les premiers à le proclamer. Pourtant Brantôme, qui savait tant de choses, sans accuser positivement Catherine de préméditation, avait insinué qu'elle avait été poussée par trois ou quatre personnages depuis longtemps résolus. On sent par là qu'il désigne les Guise.

Il y a une trentaine d'années, M. Weiss découvrit des lettres du duc d'Albe, écrites durant la fameuse entrevue qui eut lieu à Bayonne en 1565. A cette entrevue assistaient Catherine de Médicis, Charles IX, le duc d'Albe, le futur bourreau des Flandres, et la reine Elisabeth d'Espagne, fille de France, envoyée par son royal époux Philippe II. Ce qui se passa, ce qui se dit à propos des protestants de France pendant l'entrevue, les lettres du terrible duc le laissent clairement apercevoir. Le ministre de Philippe II pressa vivement Catherine d'abandonner la politique de bascule qu'elle pratiquait entre les deux partis, de traiter avec la sévérité nécessaire l'hérésie, d'en finir avec cette « secte de coquins. » Catherine, les lettres l'affirment, résista à ces instances et reprocha même à Elisabeth d'être si foncièrement espagnole.

La correspondance du duc d'Albe, si précieuse qu'elle fût, nous laissait dans le doute sur les résolutions de Catherine de Médicis ; elle autorisait, qui plus est, à penser que la reine mère était demeurée hostile à l'idée d'un concert entre les cours de Madrid et de Paris pour l'extinction du protestantisme. Il est vrai que le savant et judicieux Lafuente avait écrit que le bruit avait couru, après l'entrevue de Bayonne, de l'établissement d'un concert entre les

deux puissances, mais aucun document authentique n'était venu corroborer cette rumeur.

Aujourd'hui, grâce à la libéralité de M. Barthélemy Diaz, directeur des archives de Simancas, grâce à la découverte que M. François Combes, professeur d'histoire à la faculté de Bordeaux, vient de faire de deux pièces extrêmement importantes dans ces archives, nous avons des renseignements nouveaux sur ce grave problème historique.

Des deux pièces, l'une est une lettre de Francès Alava, adressée à un ministre d'État de Philippe II, datée du 4 juillet, quelques semaines après l'entrevue. Cette lettre mentionne la grande joie et l'enthousiasme que ressent la jeune reine Elisabeth *du concert établi avec sa mère. L'entreprise sera grande pour Dieu. On martellera ces gens-là. On frappera non seulement ceux qui font profession ouverte de l'hérésie, mais encore ceux qui, sans être huguenots avérés, prêtent à ceux-ci le concours de leur appui et leur influence.* Il semble que c'est une croisade nouvelle qui vient d'être résolue.

La lettre est courte mais écrasante, dit M. Combes : impossible de ne pas apercevoir clairement sous ces termes discrets la réalité d'un plan d'extermination.

La deuxième pièce est une longue lettre de Philippe II au cardinal Pacheco, son ambassadeur à la cour de Rome. Elle est datée du 24 août 1565. Le principal intérêt qu'elle présente pour le problème en question, c'est l'insistance avec laquelle le roi, parlant de l'abolition du protestantisme, distingue la guerre, la guerre civile qui est la ruine des royaumes, d'un autre remède qui est le sien et qui doit avoir de merveilleux effets quand on voudra l'appliquer. Faisant allusion à l'entrevue de Bayonne, Philippe II affirme qu'on parvint à dissuader Catherine de Médecis de persister dans sa politique à double face. L'entente, ainsi établie, fut tenue secrète et doit rester telle, ajoute le roi, car du secret dépend la possibilité de l'application du remède. C'est pourquoi il supplie le pape de ne pas s'en ouvrir même aux rois Très Chrétiens, c'est-à-dire aux fils de Henri II.

Aux yeux de M. Combes, ces deux lettres rapprochées démontrent clairement que la résistance de Catherine aux sollicitations meurtrières du duc d'Albe tomba les derniers jours de l'entrevue de Bayonne, et que là fut créé cet odieux concert qui devait éclater sept ans plus tard, dans la funeste nuit du 24 août 1572.

M. Picot ne pense pas que ces nouveaux et précieux documents fournissent l'entière solution du problème. Il convient d'attendre la grande publication de la correspondance de Catherine, pour savoir ce qu'il faut penser de la préméditation du crime. Cependant plusieurs points sont acquis : les efforts du duc d'Albe, la résistance de Catherine, sa défaillance vers la fin de l'entrevue. Mais en quoi consistaient précisément les concessions qu'elle fit ? En paroles ? En promesses peut-être ? Il y a loin de cela à la résolution et à l'acte.

M. Henri Martin appuie les observations de M. Picot. Sans doute, il paraît bien que depuis la paix de 1563 Catherine fut hostile aux protestants ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour attribuer aux paroles qu'elle aura pronon-

cées à Bayonne la portée d'un engagement constituant une abominable préméditation. Les sept années qui séparent l'entrevue de Bayonne du massacre auraient, dans le système de M. Combes, été remplies par cette préméditation, qui cadre mal avec ce que nous connaissons des habitudes oscillantes de la politique de la reine.

M. Zeller trouve aussi peu vraisemblable cette longue préparation du forfait. Les paroles dites à Bayonne avaient-elles la portée qu'on leur prêtait à Madrid et, de plus, Catherine était-elle décidée à y conformer sa conduite? Il semble bien qu'elle soit dans le forfait la grande coupable, sans qu'on puisse encore affirmer qu'elle ait si longuement médité son crime.

— M. L. Guerrier, professeur au lycée d'Orléans, a soutenu en Sorbonne, le 22 juin, les deux thèses suivantes pour l'obtention du grade de docteur ès lettres : *De Petro Damiano Ostiensi episcopo romanæque Ecclesiæ cardinali*, et *Madame Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence, d'après les écrits originaux et des document inédits.*

— Nous voyons avec plaisir la fondation d'une Société qui se propose d'étudier l'archéologie et l'histoire religieuse de l'ancien diocèse de Paris, sous le patronage de l'archevêque de Paris. Un comité s'est constitué au mois de juin. Le bureau se compose de M. Natalis de Wailly, membre de l'Institut, président, MM. l'abbé d'Hulst et de Champagny, vice-présidents, M. l'abbé Delarc, secrétaire, M. de Marsy, secrétaire-adjoint. Le comité a nommé, en outre, une commission de publication qui comprend, en plus du bureau, M. le comte Riant, M. Jourdain et M. l'abbé Duchesne. Parmi les noms des membres du comité nous remarquons ceux de MM. X. Marmier, de Beaucourt, Longnon, V. Fournel, Viollet, Thédenat, Héron de Villefosse, E. Frémy, An. de Barthélemy, G. Rohaut de Fleury, etc. Le comité publira, à partir de 1882, une revue trimestielle, *le Bulletin d'histoire et d'archéologie de l'ancien diocèse de Paris*. L'objet propre du bulletin est de publier des textes inédits et des études sur les hommes et les choses du diocèse de Paris avant la Révolution française. Les communications doivent être adressées à M. l'abbé Delarc, 22, rue Saint-Roch.

— La légation de France à Athènes a fait auprès du gouvernement hellénique des démarches pour la conclusion d'une convention tendant à autoriser l'École française d'Athènes à pratiquer des fouilles sur l'emplacement de l'ancienne Delphes. Le gouvernement hellénique a fait le meilleur accueil aux ouvertures de la légation de France. La convention serait basée sur les termes de celle qui a été conclue, il y a sept ans, avec l'Allemagne, pour les fouilles d'Olympie.

— Le programme des études et des discussions des Sociétés savantes pour le congrès qu'elles tiendront à la Sorbonne en 1882, a été fixé. Quinze questions sont proposées. Nous y relevons celle-ci, dont le choix nous intéresse tout particulièrement : *Faire connaître d'après des documents authentiques, l'origine, l'objet et le développement des pèlerinages antérieurs au XVI[e] siècle.* Nous ouvrirons avec un grand plaisir nos colonnes à toute communication rentrant dans cet ordre de recherches. On a chance en effet de saisir en plusieurs

places avec preuves à l'appui, le curieux procès par lequel le christianisme a transformé et s'est assimilé les lieux de réunion mis à la vogue par la religion antérieure.

— Notre collaborateur, M. Henri Cordier vient d'être, par arrêté du Ministre de l'instruction publique, chargé du cours d'histoire et de géographie des pays de l'extrême Orient à l'école spéciale des langues orientales vivantes. Cette chaire, qui avait été créée pour Pauthier, était restée vacante pendant plusieurs années après la mort de ce savant, qui ne l'occupa que quelques mois.

— M. Paul Pierret, conservateur au Musée Égyptien du Louvre, vient de publier un travail sur le *Décret trilingue de Canope*. Ce décret, rendu sous Ptolomée III Evergète Ier, se trouve sur une stèle découverte en 1866; une inscription hiéroglyphique de 37 lignes y est suivie d'une inscription grecque de 76 lignes, sur la tranche est gravée une version démotique de 74 lignes. Par ce décret des prêtres délégués de tous les temples de l'Egypte et réunis à Canope, déclarent consacrer le souvenir des bienfaits rendus au pays par Ptolomée et Bérénice; ils prescrivent d'augmenter les honneurs qu'on doit au roi et à la reine, d'instituer une classe de prêtres des dieux Evergètes, etc. M. Pierret nous donne dans sa nouvelle publication (Paris, Leroux, XVI et 44 p.) : 1° Une traduction suivie et synoptique des textes grec, démotique et hiéroglyphique (p. IX-XVI); une transcription et interprétation interlinéaire du texte hiéroglyphique (pag. 2-26), suivie de notes (p. 26-36); 3° une traduction suivie de ce même texte hiéroglyphique (p. 35-43). La traduction du démotique est empruntée au deuxième volume de la *Chrestomathie*, de M. Révillout.

— M. Paul Sébillot vient de publier la deuxième série de ses *Contes populaires de la haute Bretagne* (Charpentier, in-18, 344 p.) ; le volume, qui a pour sous titre : *Contes des paysans et des pêcheurs*, renferme soixante-huit contes classés en cinq chapitres, 1° Les fées des houles et de la mer; 2° les féeries et aventures merveilleuses; 3° les facéties et bon tours; 4° les diables, les sorciers et les lutins; 5° contes d'animaux et petites légendes. L'auteur nous promet dans quelques mois une troisième série consacrée aux *Contes des Marins*.

— La Société d'émulation de Cambrai met au concours pour 1882 : *Les origines du protestantisme dans le Cambrésis*.

— Un nouveau département a été créé au Musée du Louvre, ce département prendra le titre de *département des antiquités orientales* et comprendra les monuments chaldéens, assyriens, perses, phéniciens, juifs, puniques, tous les monuments des anciennes civilisations de l'Asie occidentale. Le département des antiques prendra, en conséquence, le titre de *Département des antiquités grecques et romaines*.

— On vient de mettre à la disposition de M. le comte d'Hérisson, qui avait été envoyé à Carthage pour y faire des fouilles, les quatre plus belles salles de l'ancien appartement du gouverneur de Paris, au palais du Louvre. M. d'Hérisson a mis à nu les fondations de la ville punique et de la cité romaine et découvert une quantité d'objets très curieux.

Algérie. — Les récents événements ont attiré l'attention sur les confréries religieuses dont l'Afrique musulmane offre plusieurs exemples. Nous trouvons

dans le *Temps*, du 10 septembre, de curieux renseignements sur l'une des plus importantes, celle des Beni-Snoussi.

L'origine de la confrérie remonte à un chef marocain, nommé Sidi-Abd-el-Azziz-el-Debagh, qui vivait à Fez, à la fin du XVII[e] siècle.

Suivant une notice arabe sur la mission de Sidi-Abd-el-Azziz, intitulée : *L'or pur et sans alliage*, ce fut le 8 redjeb 1125 (juillet 1713) que Dieu daigna se révéler à Abd-el-Azziz et lui accorder le don de *tassarouf* qui permet aux saints de disposer de toutes les forces de la création et d'en changer à leur volonté l'ordre établi et la marche régulière. Cette notice a été traduite en partie par M. Colas, interprète militaire, qui, il y deux ou trois ans, a fourni au gouvernement un travail remarquable sur les Beni-Snoussi, — travail qu'on a bien voulu me communiquer et auquel j'emprunte, en partie, les informations qui vont suivre.

La direction de la secte échappa complètement à la postérité du fondateur et finit par revenir à un de ses disciples, Si-Ahmed-ben-Idris, qui donna à la confrérie un développement extrême. Il enseigna à la Mecque pendant de longues années (de 1797 à 1833). A sa mort, la confrérie se scinda en deux sectes opposées, entre lesquelles existe encore aujourd'hui une haine violente. Ce fut une question de personnes qui les divisa. Le plus grand nombre des disciples reconnut comme chef, Mohamed-ben-Snoussi. C'est ce dernier qui a donné à la confrérie une extension extraordinaire, et posé les fondements d'un pouvoir redoutable.

Né dans la province d'Oran, au sud-ouest de Tlemcen (vers 1792), Mohamed-ben-Snoussi étudia à Mostaganem, et, vers 1812, émigra au Maroc. Là, il s'acquit le respect du sultan Mouley-Soleiman. De Fez, il partit pour la Mecque, s'arrêtant au Djebel-Amour, où, suivant la légende, il affirma sa mission par des miracles, ce que les Arabes appellent « faire sa preuve » (*Berhan*).

C'est, dit-on, en se rendant à la Mecque et en voyant le misérable état de la Tripolitaine et l'abandon dans lequel se trouvaient les Zaouias de la Cyrénaïque, qu'il conçut le dessein de son établissement au Djebel-el-Akhdar, à environ vingt kilomètres est de Benghazi.

A la fin de sa vie, Ben-Snoussi avait droit d'être fier de son œuvre. Lui, l'homme de plume, simple *taleb*, il avait presque fondé un empire. Des Zaouïas qui le reconnaissaient comme chef s'étaient élevées comme par enchantement à la Mecque, à Taïf, à Médine, à Yambo, dans plusieurs localités de l'Égypte. Le Djebel-Akhdar en était couvert, ainsi que le reste de la régence de Tripoli. D'autres avaient été installées comme des postes avancés à Ghadamès et à Rhât. Bref, Ben-Snoussi était, en fait, le maître réel et absolu du littoral de la Méditerranée, d'Alexandrie à Gabès.

La Tripolitaine lui obéissait, et, au-delà du désert, du côté du sud, ses adeptes commençaient à son profit la conquête pacifique des royaumes nègres. Il résolut alors de transporter sa résidence et le siège de son autorité dans une localité éloignée où il fût, en cas de guerre, à l'abri de toute agression, soit de la part des Turcs, soit de la part des Égyptiens.

Il alla fonder alors un nouvel établissement dans l'oasis de Djerboub, au sud-ouest et à deux journées de marche de l'oasis Syouah. La ceinture de désert qui entoure ce misérable pays lui sembla une barrière excellente contre toute entreprise venant de l'extérieur.

L'éloignement et l'isolement devaient encore augmenter la vénération dont il était l'objet. En outre, à Djerboub, il se trouvait beaucoup plus près du Soudan oriental, et notamment du Ouadaï, où sa doctrine commençait à se répandre, et qui est devenu pour son successeur une source abondante de revenus et une véritable pépinière d'esclaves. Il mourut en 1859, à Djerboub.

Son pouvoir est revenu à un de ses fils, Si-El-Madhi, qui compte aujourd'hui trente-cinq ans environ.

Au fond, la doctrine des Snoussi ne constitue pas une réforme de l'islam. En apparence, elle n'est, comme la confrérie des Djillali, qu'une branche de ce soufisme musulman dont j'ai précédemment donné l'explication. En réalité, elle n'a d'autre fondement que la haine du chrétien et la guerre à outrance contre l'envahissement de la civilisation européenne dans les contrées que le chef religieux des Beni-Snoussi considère comme son fief et son domaine.

Extérieurement, les Snoussi se distinguent de la confrérie des Djillali et des autres par la posture singulière qu'ils prennent pour prier. Tandis que les musulmans du rite *malékite* prient les bras collés au corps et étendus de tout leur long, les Snoussi gardent les bras croisés sur la poitrine et le poignet de la main gauche pris entre le pouce et l'index de la main droite.

Allemagne. — M. Schliemann doit publier prochainement à la librairie Brockhaus un ouvrage, orné de gravures, sur les fouilles qu'il a entreprises à Orchomène dans l'automne de 1880.

— Le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* qui se publie sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne et qui comprenait déjà Sulpice Sévère édité par Halm (vol. I), l'*Octavius* de Minucius Felix et le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus par le même savant (vol. II), saint Cyprien par Hartel (vol. III), et Arnobe par Reifferscheid (vol. IV), vient de s'enrichir d'un nouveau volume (vol. VII), *Victoris episcopi Vitensis*, Historia persecutionis Africæ provinciæ, recensuit Michael *Petschenig*. Accedit incerti auctoris Passio septem monachorum et notitia quæ vocatur. Comme tous les autres volumes de la collection, cette édition de Victor de Vite est une édition accompagnée d'un apparat critique aussi complet qu'il a été possible.

— Les études orientales ont fait une perte sensible dans la personne de Théodore Benfey, né en 1809. Parmi ses nombreux ouvrages nous citerons *Die Monatsnamen einiger alten Völker* (1836); *Die Persischen Keilinschriften* (1847); une édition du *Sama Veda* (1848); des *Beiträge zur Erklärung der Zende* (1853); une traduction du *Pantchatantra* avec notes et l'article *Inde* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.

— On se prépare déjà en Allemagne à célébrer dignement le quatrième centenaire de la naissance de Luther (10 novembre 1883). M. Kœstlin, de Halle, travaille à une édition populaire de la biographie du grand réformateur ; M. Kolde, d'Erlangen, achève une nouvelle biographie de Luther, d'après sa

correspondance manuscrite, qu'il a étudiée pendant ces dernières années dans les bibliothèques d'Allemagne, de Belgique et de Suisse ; enfin, un comité de savants, dirigé par M. Knaake, et soutenu des subsides du roi de Prusse, a entrepris la publication d'une édition complète des œuvres de Luther (y compris même ses petits traités et ses lettres).

ANGLETERRE. — La Grande-Bretagne a fait une grande perte dans la personne de Arthur Penrhyn Stanley, doyen de l'abbaye de Westminster. Parmi ses ouvrages on cite : *Stories and Essays on the apostolical age* (1846), *Sinai and Palestine* (1855), *Lectures on the history of the jewish churches* (1863-1869), *Lectures on the history of eastern Churches* (1869), *The Athanasian Credo* (1871). Un des premiers parmi ses concitoyens, M. Stanley s'était mis au courant des résultats de l'exégèse allemande relativement aux livres de la Bible, à l'histoire du judaïsme ancien et des origines du christianisme. Il ne se borna pas à les traduire dans ses ouvrages sous une forme accessible à ses compatriotes, mais il mit l'influence considérable que lui valaient ses fonctions, son caractère, ses relations avec la famille royale, au service de la propagation de vues sur le christianisme plus larges que celles qui prévalaient jusqu'alors dans l'Église officielle. Il n'a pas peu contribué à préparer ainsi le terrain à la discussion absolument indépendante et scientifique de ces mêmes questions ; par là il a rendu à la science de la critique religieuse un signalé service, dont la mémoire ne sera pas perdue de sitôt.

ESPAGNE. — Le congrès international des américanistes qui s'est réuni à Bruxelles au mois de septembre 1879, a décidé que la 4e session aurait lieu en Espagne. Cette session se tiendra à Madrid du 25 au 28 septembre prochain. Elle est placée sous le haut protectorat du roi don Alphonse XII et sous le patronage de la municipalité de Madrid. Le comité d'organisation a fait de grands efforts en vue du succès du congrès de Madrid. Les collections de documents inédits conservés aux archives de l'Inde et nouvellement classés, seront accessibles aux membres du congrès. Une exposition d'objets archéologiques et ethnologiques et d'antiquités américaines, tirés des musées castillans, présentera un champ d'études comme nulle autre nation ne saurait en fournir. Les nombreux éléments de travaux historiques et géographiques recueillis au nouveau monde par les Espagnols du XVe siècle et trop longtemps oubliés, ont été dépouillés à nouveau par ordre du gouvernement et offriront aux investigations des savants une occasion unique d'étendre leurs connaissances sur l'époque précolombienne de l'Amérique. Parmi les principales questions mises à l'ordre du jour il en est peu qui ne touchent en quelque mesure à l'histoire religieuse ; mais nous citerons tout particulièrement les suivantes : Comparaison des trois royaumes de Cuzco, de Trujillo et de Quito qui formaient l'empire des Incas au moment de la conquête. Différence que présentaient *leur religion*, leur législation, leur langage, leur architecture, leurs mœurs, etc. — Archéologie préhistorique américaine. Valeur religieuse et emblématique des divers types d'idoles, de statuettes et de figures que l'on trouve dans les tombes péruviennes, classement des *conopas* par types. — États des *umus*, *zayhuas*, *sayanas* et autres monuments analogues de l'ancien Pérou, contenant des figures, des signes ou des inscriptions. — Des investigations archéologiques qui se sont pra-

tiquées de nos jours dans l'île de Cuba et du type de quelques-unes des idoles qui y ont été trouvées, peut-on déduire que celles-ci ont appartenu à d'autres habitants que ceux que connut Colomb à son arrivée?

SUISSE. — Parmi les facteurs qui ont contribué à redresser les idées qui avaient cours au XVIIIe siècle sur l'origine et la valeur des différentes religions, M. Littré en a signalé deux, la philosophie positive et la critique protestante. « La philosophie positive, dit-il en propres termes, par l'organe de M. Comte, est la première qui ait réagi vigoureusement contre les doctrines révolutionnaires et antihistoriques relatives au domaine religieux de l'humanité. Tout à fait indépendamment, mais dans le même sens, la critique protestante a rendu leur véritable caractère au judaïsme et au christianisme, et justement parce qu'elle s'est tenue en dehors de la conception surnaturelle, elle leur a restitué leur grandeur et leur influence irremplaçable, comme partie de l'évolution des sociétés. » Toutefois les facultés de théologie protestante, organes autorisés de la critique religieuse, ont eu beaucoup de peine à comprendre que, après avoir ramené le judaïsme et le christianisme à leurs éléments naturels, il était nécessaire de les mettre à leur rang dans l'ensemble du développement religieux des sociétés anciennes et que, sans leur ôter la place d'honneur, ils ne devaient plus désormais se présenter à l'état isolé, mais accompagnés d'un exposé sérieux et approfondi des religions qu'ils ont côtoyées ou remplacées, et qui continuent de se partager avec eux les hommages du monde contemporain. Parmi ceux qui ont essayé de rompre avec cette routine nous devons citer particulièrement M. Aug. Bouvier, professeur de théologie à l'Université de Genève. Dès 1868, ce savant entreprenait de donner à ses élèves un cours sur l'histoire des religions, dont il publie aujourd'hui les deux leçons initiale et terminale (*Les Religions : 1° Les religions et la société ; 2° Les religions et la religion*. Paris, 1880). « Les deux discours publiés dans ce fascicule, dit M. Bouvier, sont la leçon d'ouverture et la leçon de clôture d'un cours sur l'histoire des religions, fait dans la faculté de théologie de l'Académie de Genève durant l'année 1868-1869 et introduit alors *pour la première fois* dans les programmes de cette Académie, quatre ans avant que la loi qui l'a transformée en université ait doté la faculté des lettres d'une chaire spéciale pour cet important enseignement. » Le savant et sympathique professeur exprime la pensée que cette publication ne semblera pas dépourvue de tout à-propos au moment où l'histoire des religions vient d'obtenir en France à la fois une chaire au Collège de France et un organe régulier dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Il ne se trompe pas. Ceux qui liront cette brochure y reconnaîtront une sérieuse étude des religions étrangères et un vif désir d'impartialité. Peut-être, dans le tableau comparatif qu'il dresse du rôle des différentes religions au point de vue social, M. Bouvier a-t-il le tort de juger le christianisme *tel qu'il voudrait qu'il fût* tandis qu'il prend les autres religions *telles qu'elles ont été*. Dans la seconde leçon, nous relevons entre autres les déclarations suivantes, dignes de toute approbation : « Sortons définitivement des sentiers frayés par la plupart des Églises et suivis par une apologétique mal renseignée ou maladroite... Convaincus par l'examen des faits comme par le bon sens que ce vaste assemblage de divinités, de mythes, de symboles,

de cultes et de pratiques n'est pas un chaos, un pêle-mêle confus et fortuit, mais bien plutôt un organisme magnifique, comme toutes les grandes œuvres de l'humanité, nous y cherchons un ordre, des rapports, des harmonies, une marche régulière à travers les siècles, et nous y distinguons une évolution qui recommence sur un point, lorsqu'elle s'est achevée sur un autre, un progrès continu enfin. »

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

J. Lippert, Die Religionen der Europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Rœmer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin, Th. Hofmann, 1881 (xvi, 496 p. 8). 8 m.

E. G. Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und einer Versuch seiner Lösung. Leipzig, J. Naumann, 1881 (107 p. 8). 2 m.

E. Gilbert, Essai historique sur les talismans dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes. Paris, Savy, 1881 (89 p. 8).

C. P. Caspari, Historisk-Kritiske Afhandlinger over en Del wirkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser. Kristiania. P. T. Malking. 1881 (758 p. 8). 5 kr.

G. W. Cox, An Introduction to the science of comparative mythology and folklore. London, 8. 11 fr. 25

G. Massey, A book of the beginnings, containing an attempt to recover and reconstitute the lost origin of the mythes and mysteries, types and symbols, religion and language. London. 2 vol. 8. 45 fr.

W. Decke und C. Pauli, Etruskische Forschungen und Studien. Heft I. Stuttgart. 8. 6 fr. 25

E. Lehmann, Die Götterdämmerung in der Nordischen Mythologie. Kœnigsberg, 8. 1 fr.

E. Sell, The faith of Islam. London, 8. 8 fr. 25

JUDAISME.

L. Stein, Die Willensfreiheit und ihr Verhältniss zur göttlichen Prœscienz und Providenz bei den judischen Philosophen des Mittelalters. Th. I (vii, 56 p. 8).

C. J. Black, The proselytes of Israel : being a short historical survey of the Turanian tribes in their western migrations. With notes and appendices, 2e éd. London, W. H. Allen, 1881 (358 p. 8). 6 s.

M. D. Conway, The wandering Jew. London, Chatto, 1881. (290 p. 8).

P. E. Lucius, Der Essenismus in seinen Verhältniss zum Judenthum, Ein kritische Untersuchung. Strasbourg, Schmidt, 1881 (132 p. 8). 3 m.

A Wunche, Der Midrasch Bereschith rabba ins Deutsch uebertragen. Leipzig, 8. 16 fr. 25

F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Ein biblisch-assyriologische Studie. Leipzig, 8. 25 m.

Fac-simile of the Codex Alexandrinus. Old testament. vol 1. Genesis. London. (Publication du British Museum.)

CHRISTIANISME.

Th. Keim, Rom und das Christenthum, Eine darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im röm. Reiche während der beiden ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Aus Th. Keim's handschriftl. Nachlass hrsg. v. H. Ziegler. Berlin, G. Reimer, 1881 (xxxvi, 667 p. 8). 10 m.

E. Scholl, Die Lehre d. heil. Basilius v. der Gnade, Freiburg im Br. Herder, 1881 (viii, 235 p. 8). 3 m. 20

B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au iiie siècle : 220-249. Paris, Didier, 1881. (vi, 534 p. 8) 7 fr. 50

L. Guerrier, Madame Guyon, sa vie, sa doctrine, et son influence, d'après les écrits originaux et les documents inédits. Orléans, Herluison, 1881 (521 p. 8).

G. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und organisation. 12 Thesen, Breslau, Köhler, 1881 (33 p. 8). 0 m. 60

L. Rummler, Die aristidis philosophi atheniensis duobus sermonibus apologeticis. Programm. Posen, 1881.

F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart, Cotta, 1881.

J. Strickler, Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532. Zürich, Meyer und Zeller, 1881. (736 p. 8). 20 m.

J. Martorelli, Le catacombe di Roma. Vercelli, Guidetti Francesco, 1881. (153 p. 8). 1 l. 50

L. Sciout, Histoire de la constitution civile du clergé : 1790-1801. L'Eglise sous la Terreur et le Directoire. Paris, Firmin Didot, 1881 (834 p. 8).

J. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. Quellenmassig dargestellt. Bonn, Cohen und Sohn. 1881 (xii, 873 p. 8). 15 m.

C. H. Forste, Die reception Pseudo-Isidors unter Nicolaus I und Hadrian II. Ein beitrag zur Geschichte der falschen Decretalen. Leipzig, Böhme, 1881 (39 p. 8). 0 m. 75

B. F. Westcott, The canon of the New Testament. A general survey of the history of the N. T. 5e ed. London, Macmillan, 1881 (lvi, 593 p. 8) 10 s. 6 d.

F. Roquain, La papauté au moyen âge : Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent VII, Boniface VIII; études sur le pouvoir pontifical. Paris, Didier, 1881. (xii, 393 p. 8).

G. Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des I Jahrhunderts. I lieferung. Zürich, Schmidt, 1881. (132 p. 8). 3 m.

H. Dalton, Johannes a Lasco. Beitrag zur Reformationsgeschichte Polens,

Deutschlands und Englands. Gotha, Perthes, 1881 (xxvii, 577 p. 8). 11 m.

F. Sciarelli, Da Vescovi a papi, ovvero la chiesa cristiana primitiva in Roma ed i principii fondamentali della potenza papale. Firenze, tip. Claudiana, 1881, (269 p. 16). 1 l. 50

G. Bonet-Maury, Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais. Paris, Fischbacher, 1881 (300 p. 8).

M. M. Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles. T. Ier. Madrid. 1880. 8. 12 fr.

INDE ET PERSE.

T. W. Rhys Davids, Buddhist Suttas, translated from the Pali (Sacred books of the East vol. II) London, Froude, 1881 (368 p. 8). 10 s. 6 d.

A. Lillie, Buddha and early Buddhism. London, Trübner, 1881 (256 p. 8). 7 s. 6 d.

John Davies, Hindu philosophy. The sankhya Karika of Iswara Krishna, an exposition of the system of Kapila. London. 8

Rajendralala Mitra, The Vayu Purana, a system of hindu mythology an tradition, vol. II, fasc. 1. Calcutta, 8. 2 fr. 50

GRÈCE ET ITALIE.

A. Claus, De Dianæ antiquissima apud Græcos natura. Breslau, Kœhler, 1880 (105 p. 8). 1 m. 50

H. Brennicke, Generalogien sæmmtlicher griechischer Gœtter und Heroen in 18 Uebersichtstafeln mit Erklærungen. Cœthen, in-4. 3 fr.

A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, vol. III. Paris, Leroux, in-8. 10 fr.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ESQUISSE SOMMAIRE

DE LA

MYTHOLOGIE SLAVE[1]

État actuel des études de mythologie slave et leur difficulté. — I. Le Dieu suprême et le prétendu dualisme slave. — II. Divinités secondaires. — III. Les Dieux des Slaves baltiques. — IV. Divinités subalternes. — V. Le culte et les croyances. — VI. Bibliographie.

Les peuples slaves actuellement existants sont les Russes, comprenant les Russes blancs et les Petits-Russiens, les Polonais, les Tchèques, les Slovaques de Hongrie, les Wendes de Lusace, dernier débris des Slaves de l'Elbe ou Polabes qui ont disparu pour faire place aux Allemands de Prusse, les Serbo-Croates, les Slovènes et les Bulgares. Les Lithuaniens, parents très rapprochés des Slaves, ont cependant une individualité bien marquée et ne figurent pas en général dans les ouvrages uniquement consacrés à la race slave.

On divisait autrefois cette race en deux branches principales : les Slaves occidentaux (Tchèques, Slovaques, Polonais, Wendes),

[1]) Ce travail, sous sa première forme, a été destiné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. L'auteur, en le complétant et en le remaniant pour la *Revue*, s'est surtout appliqué à dégager dans un résumé clair et succinct ce que l'on sait de certain sur la mythologie slave. Il a soigneusement proscrit les hypothèses et s'est attaché aux textes positifs.

les Slaves orientaux (Russes, Serbo-Croates, Slovènes, Bulgares); mais cette division, imaginée au début de notre siècle par Dobrovsky [1], est purement factice; elle ne répond pas à des phénomènes organiques et ne saurait être admise en ce qui concerne la mythologie. Elle constate un fait postérieur au christianisme, la divergence qui s'est produite entre les peuples catholiques ou occidentaux et les peuples orthodoxes ou orientaux. Cette différence s'est établie du IXe au XIe siècle. La division de Dobrovsky fût-elle exacte, on n'aurait pas ici à en tenir aucun compte.

D'autre part, on a été trop volontiers tenté de ramener à une unité absolue des populations dispersées sur d'immenses espaces, de la Baltique à la mer Noire, du Danube au Volga. Les croyances et les rites des Slaves de Lusace ou de Serbie ne sauraient sans imprudence, à défaut de documents positifs, être identifiés avec ceux des Slaves de Novgorod ou de Kiev. Ce qui est vrai de la Russie ne l'est pas *ipso facto* de la Bohême ou de la Croatie. La plupart des mythographes slaves se sont, par suite d'un défaut de critique ou d'un patriotisme exagéré, trop pressés d'établir des rapprochements ou d'édifier des synthèses que rien ne justifie [2]. Mieux vaut procéder modestement par analyse et se contenter de signaler les éléments mythiques les plus certains, en indiquant avec précision les peuples ou les pays auxquels ils se rattachent, sans prétendre tirer de conclusion générale pour des peuples ou des pays fort éloignés les uns des autres, sans essayer de rattacher les divinités, les rites ou les superstitions populaires à telle ou telle théorie mythologique.

Si humble qu'elle soit, cette tâche est encore fort délicate. Un mythographe fort distingué, M. Erben [3], écrivait en 1870 l'article

1) L'abbé Dobrovsky, né en 1753 en Hongrie, mort en 1829 à Brunn, est considéré comme l'un des principaux rénovateurs de la philologie slave. Sa grammaire de la langue slavonne *Institutiones linguæ slavicæ dialecti veteris*, a été longtemps classique.

2) Voici pris au hasard un exemple de ces généralisations imprudentes. On lit dans l'Encyclopédie russe de M. Berezine : STRIBOG, Dieu des vents chez les Slaves païens. Or, Stribog n'est mentionné que dans les textes russes et nulle part ailleurs.

3) *Naucny Slovnik*, t. VIII, art. *Slovane*. Erben (Charles-Iaromir), né en 1811 à Miletin en Bohême, mort en 1870, a rédigé toute la partie mythologique

Mythologie slave, pour l'encyclopédie tchèque publiée à Prague par les soins de M. Rieger. Il s'exprimait ainsi : « La mythologie slave est l'une des branches les plus difficiles de la slavistique ; on a beaucoup écrit sur elle, mais, sauf quelques bons articles sur les points isolés, on attend toujours un travail d'ensemble définitif. » Quelques années plus tard, l'auteur d'un livre important sur les origines slaves, M. Krek, professeur à l'université de Gratz, écrivait : « En ce qui concerne la mythologie slave, les résultats positifs obtenus jusqu'ici ne sont nullement en rapport avec le travail dépensé. Personne ne se rend mieux compte de cet état de choses que celui qui entreprend de jeter par-dessus le bord tout ce qui ne lui paraît pas rigoureusement d'accord avec les matériaux primitifs, tout ce qui appartient au chaos des hypothèses contradictoires, basées le plus souvent sur l'arbitraire ou sur l'*a priori*[1]. » Ces paroles sont malheureusement encore vraies aujourd'hui[2].

de l'Encyclopédie tchèque. Il méditait une grande mythologie slave dont sa mort prématurée a empêché l'achèvement. Ses articles, soit dans cette encyclopédie, soit dans la *Revue du Musée* de Prague, sont en général bien faits et utiles à consulter.

[1]) *Archiv für Slavische Philologie*, ann. 1876, p. 134.

[2]) On trouve la même opinion exprimée à la fin de l'article *Mythologie* dans la grande Encyclopédie russe publiée à Petersbourg en 16 volumes in-8, par M. Berezine. (*Rousky Entsiklopeditchesky Slovar*, 1873-1879.) Cet article, consacré à la mythologie en général, se termine par cette mention un peu sèche : « La mythologie slave attend encore une élaboration scientifique. » A ce propos il est assez curieux d'observer la façon dont la mythologie slave est traitée chez ceux des peuples slaves qui possèdent une encyclopédie. L'Encyclopédie russe de M. Berezine lui consacre (à l'article *Slaves*) une page en tout ! C'est peu si l'on songe que le plus vaste répertoire concernant la matière, le livre de feu Afanasiev (voir plus bas la *Bibliographie*) ne comprend pas moins de deux mille pages in-8. L'Encyclopédie polonaise d'Orgelbrand publiée à Varsovie (6 vol. in-8, année 1877 et suivantes) donne à l'article *Slaves* deux pages dépourvues de toute critique et dans lesquelles les travaux d'Erben ne sont pas même mentionnés. Enfin dans l'Encyclopédie tchèque l'article d'Erben, le meilleur de tous les résumés, comprend 3 pages (gr. in-8 à deux colonnes), il n'est pas d'ailleurs exempt d'erreurs : l'auteur a pris au sérieux des documents apocryphes et ne s'est pas assez mis en garde contre les généralisations prématurées.

I

Comme toutes les religions ariennes, la mythologie slave repose sur le culte des phénomènes et des forces de la nature, de l'été et de l'hiver, du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. Les dieux supérieurs sont assez nombreux; plusieurs peuvent être déterminés avec précision; d'autres sont encore douteux; on n'est pas d'accord sur la manière de lire leurs noms, moins encore sur leurs attributs. Nous ne pouvons dans cette esquisse sommaire nous occuper que des premiers. Les Slaves païens ne nous ont pas laissé de documents écrits; ils n'ont pas eu de César comme la Gaule, ou de Tacite comme la Germanie. Tout ce qu'on sait de leur mythologie est dû à des indigènes chrétiens ou à des étrangers qui, naturellement, ont dû obéir à certains préjugés; ils ne nous ont légué que des informations fragmentaires. Les usages et les chants populaires ont naturellement été plus ou moins altérés sous l'influence du christianisme.

Deux historiens étrangers, le byzantin Procope au VIIe siècle, l'allemand Helmold au XIIe, affirment nettement que les Slaves adoraient un dieu supérieur du ciel; « Ils admettent l'existence d'un dieu unique, producteur du tonnerre, maître de tout, » dit Procope[1]. Le même historien fait remarquer qu'ils ne connaissaient pas le destin (Εἱμαρμένη). Ce détail est confirmé par tout ce que nous savons de mythologie slave. Le témoignage de Procope paraît s'appliquer aux Slaves de la Russie actuelle. Helmold dit des Slaves de l'Elbe (Polabes): « Parmi les nombreuses divinités auxquelles ils attribuent les champs, les forêts, les tristesses et les plaisirs, ils n'hésitent pas à reconnaître (*non diffitentur*) un dieu qui réside dans le ciel et commande aux autres. Ce dieu tout-puissant ne s'occupe que des choses célestes. Les autres ont reçu de lui des fonctions spéciales; ils sont originaires de son sang; chacun d'entre eux est

[1]) *De Bello goth.*, III, 14.

d'autant plus élevé qu'il est plus proche de ce dieu des dieux[1].»

Il n'est pas aisé de déterminer dans quelles mesures les deux écrivains grec et allemand se sont laissé influencer par les idées chrétiennes ou païennes qu'ils devaient à leur éducation. Les dieux slaves tels que nous les connaissons sont absolument étrangers à l'anthropomorphisme grec. Ils n'ont, sauf les exceptions qui seront notées plus loin[2], ni famille, ni généalogie.

Quel était le nom de la divinité suprême? Dans toutes les langues slaves le nom de Dieu est *Bog* (primitivement *bogŭ*). M. Miklosich explique ainsi ce mot : « *Bogŭ*, dit-il, est identique avec le sanscrit *bhaga*, maître, proprement répartiteur. C'est là une épithète de Dieu et le nom propre d'un dieu védique : ancien persan *baga*, ancien bactrien *bagha*, Dieu ; l'ancien indien *bhaga*, signifie aussi bien-être, bonheur. Il n'est pas facile de déterminer si c'est le premier ou le deuxième sens qui a servi de point de départ au mot slave ; les mots *bogatŭ*, riche, et *ubogŭ*, pauvre, peuvent être cités à l'appui du deuxième sens. Comparez la locution slovène : *zlega boga vziva*, *male se habet* (mot à mot : il jouit d'un mauvais *bog*). Tandis que l'allemand *gott* et le lithuanien *devas* n'ont que le sens théologique, le slave *bog* a aussi dans les dérivés le sens de bien qui nous explique les mots suivants : *bogatŭ*, riche en bien, *ubogŭ*, qui n'a pas de bien, pauvre. A ce sens se rattachent en petit-russien *zbozje* (*frumentum*) et en wende de Lusace *zbozo* (*fortuna*, *pecus*)[3]. » M. Erben, dans l'article que nous avons déjà cité, indique comme pouvant représenter le nom slave de cette divinité supérieure le mot tchèque *Sveboh*, ou *Svojboh*, qui veut dire celui qui est Dieu par lui-même. Il faudrait savoir si ce mot, d'ailleurs peu usité[4], ne représente pas tout simplement une idée chrétienne. On a également cité le mot slovaque *praboh*, le dieu antérieur. Mais aucun document, aucune tradition purement slave ne nous atteste, que

[1]) *Chronic. Slavor.*, I, 84.
[2]) Svarog, Dajbog, Svarojitch.
[3]) Miklosich, *Die christliche terminologie der Slawischen sprachen*, p. 35.
[4]) En ce qui me concerne je ne l'ai jamais rencontré.

je sache, d'une façon positive, cette croyance dans l'existence d'un dieu suprême dont tous les autres dériveraient.

On a longtemps cru trouver à côté de ce dieu suprême, fort douteux, une sorte de dualisme analogue à celui du parsisme. On s'appuyait sur un témoignage d'Helmold relatif aux Slaves baltiques (XII[e] siècle) : « Les Slaves, dit-il, ont une étrange coutume. Dans leurs festins ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles, je ne dirai pas de consécration, mais d'exécration, au nom de leurs dieux, à savoir du bon et du méchant; ils professent que toute bonne fortune vient du dieu bon, toute mauvaise du méchant; aussi en leur langue appellent-ils le mauvais dieu *Zcerneboh*[1]. » *Zcerneboh* (Tcherny Bog) veut dire le dieu noir. Il faut remarquer d'abord que ce passage, en le supposant rigoureusement exact, s'applique uniquement aux Slaves baltiques, et qu'on n'a aucune raison de l'appliquer à ceux de la Russie ou des contrées danubiennes.

De l'existence d'un dieu noir on a conclu par induction à celle d'un dieu blanc. Cette hypothèse semblait confirmée par une glose tchèque d'un ancien vocabulaire latin du moyen âge, la *Mater verborum : « Belboh*[2] *ydolum Baal.* » Malheureusement il a été récemment démontré que les gloses mythologiques de la *Mater Verborum* sont apocryphes[3]. Le dualisme slave du

1) *Chronic. Slavor.*, I, 52.

2) C'est-à-dire Biely Bog, le dieu blanc.

3) Les gloses tchèques de la *Mater Verborum* ont été jusqu'ici citées comme un document authentique et incontestable par toutes les personnes qui se sont occupées de mythologie slave. M. Krek dans son *Introduction critique* les met encore à contribution et déclare qu'il ne peut se décider à les considérer comme une imposture. (*Einleitung*, p. 110 note 1.) Il faut pourtant bien s'y résigner. Un érudit distingué, M. Patera, a publié en 1877 dans la Revue du Musée de Prague trois articles (en tchèque) qui ne laissent aucun doute à ce sujet. Au début de ce siècle, lors de la renaissance de la littérature et de la nationalité tchèques il s'est produit en Bohême un certain nombre de publications apocryphes inspirées par une forme de patriotisme assez bizarre. Il s'agissait pour le ou les faussaires d'accroître ou de vieillir les antiquités de leur nation, de faire accroire qu'elle avait conservé de l'époque païenne des traditions qui s'étaient complètement effacées ou qui peut-être n'ont jamais existé.

La Bibliothèque du Musée de Prague possède un ms. de la *Mater Verborum*, sorte de dictionnaire latin compilé par Salomon III, évêque de Constance, qui paraît dater du XIII[e] siècle. Il est accompagné de gloses allemandes et tchèques. Une partie de ces gloses sont authentiques; les autres ont été ou falsifiées, ou fabriquées de toutes pièces au début du XIX[e] siècle. M. Patera donne un catalogue

dieu noir et du dieu blanc doit être considéré comme une invention moderne et rejeté par la critique. Le dualisme tel qu'on peut le constater dans l'ensemble de la mythologie slave, représente tout simplement la lutte des ténèbres et de la lumière qui

critique des gloses authentiques et des gloses apocryphes. Parmi les premières figure un seul vocable mythologique. *Poludnice* « driades, dee sylvarum. » En effet la poludnice (démon du midi) est encore aujourd'hui vivante dans les traditions populaires ; elle était par conséquent connue au moyen âge. En revanche toutes les autres gloses mythologiques sont fausses. Je les donnerai ici dans l'ordre alphabétique afin de mettre une fois pour toutes le lecteur en garde contre les citations tirées de la *Mater Verborum* qui jouent un rôle important dans tous les ouvrages concernant la mythologie slave.

Belboh (le dieu blanc), beel, baal, ydolum.

Besy (les démons), demonibus.

Dus (le diable), genius.

Devana letnicina i perunova dci (Dievana fille de Letna et de Peroun). Diana Latone et Jovis filia.

Cette glose est une des plus audacieuses. Elle tendait à introduire dans le mythe slave une divinité analogue à Diane fille d'une déesse Letna évidemment identique à Latone et du dieu Peroun qui se trouvait ainsi identifié à Jupiter. Or, la religion slave n'offre jusqu'ici aucune trace d'anthropomorphisme ; il n'est jamais question des amours des dieux, moins encore de leurs mariages ; on voit toute la gravité de la supercherie.

Lada, Venus, dea libidinis, cytherea.

Liutice (La Furieuse), furia, dea infernalis.

Perun (Peroun), Jupiter.

Perunova, Jovis sororem. (Les dieux slaves n'ont pas plus de sœurs que d'épouses.)

Prije (agréable) Aphrodis grece, latine Venus.

Radihost, vnuk krtov (Radihost petit fils de Krt, c'est-à-dire sans doute du démon). Mercurius a mercibus et dictus. Cette glose avait pour but, 1° de faire croire au culte de Radhost en Bohême, 2° de prêter à ce dieu imaginaire une analogie jusqu'alors inconnue avec une divinité latine.

Svatovit, Ares, bellum. Il y avait primitivement dans le manuscrit : Ares bellum nuncupatur. C'est avec *nuncupatur* que le faussaire a fabriqué Svatovit. Dans deux autres endroits il a traduit Mars et Mavors par Svatovit.

Sytivrat, Saturnus. Le mot Sytivrat est fabriqué de façon à prêter matière à des interprétations diverses. Jacob Grimm s'y est laissé prendre dans sa mythologie allemande.

Stracec sytivratov syn (Stracec fils de Sytivrat). Picus, Saturni filius. *Straka* en tchèque veut dire pie.

Trihlav (à trois têtes), triceps, qui habet capita tria capre. Les mythographes n'ont pas manqué d'exploiter ces trois têtes de chèvres et en ont tiré une foule de conclusions.

Veles, Pan, imago hircina.

Ziva, (la vie). Dea frumenti, Ceres, *Siva* imperatrix. Ce mot a été fabriqué, une fois avec le mot latin *vivat* une autre fois avec le mot *siva*.

Je n'ai donné dans cette liste que les noms des divinités, laissant de côté ceux qui se rapportent au culte et qui sont assez nombreux. Tous les traités de mythologie slave ont été infectés par les citations de la *Mater Verborum*. Il était indispensable que le lecteur fût prévenu une fois pour toutes. Il faut absolument renoncer à chercher en Bohême des divinités sur lesquelles on ne possède que des textes apocryphes.

se retrouve chez tous les peuples indo-européens; il n'y a aucune raison pour l'identifier à celui du zoroastrisme [1].

Erben, qui a surtout contribué à défendre ce système, cite à l'appui de sa thèse des légendes cosmogoniques où Dieu et le diable jouent un rôle; mais il a négligé de déterminer jusqu'à quel point ces légendes ont pu se former ou se modifier sous l'influence du christianisme, du judaïsme ou du manichéisme [2].

Vu l'autorité qui s'attache au nom d'Erben, il n'est pas sans intérêt de discuter ici une de ses idées favorites.

Dans un travail publié en 1866 dans la Revue du musée de Prague, Erben s'est efforcé de démontrer que « pendant la période païenne, dans toute la Slavie de l'Oural à la mer Adriatique, règne partout une même opinion sur la création du monde tiré du sable de la mer, à la suite d'un conflit entre Dieu et le démon, entre le dieu noir et le dieu blanc. » Erben cite à l'appui de cette thèse un certain nombre de traditions populaires slaves, une notamment originaire de la Galicie. Dieu, avant la création du monde, navigue sur l'eau et rencontre le démon. Le démon plonge au fond de l'eau, ramène un grain de sable et ce grain devient la terre. Il cite également des extraits d'anciens manuscrits slavons russes dans lesquels on voit le démon Satanael plonger dans la mer sous la forme d'un oiseau, en ramener du sable, etc... et créer le monde de concert avec Dieu qui consent à en partager l'empire avec lui. Pour Erben ces récits sont évidemment des traditions païennes slaves. A l'époque où Erben écrivait ceci on n'avait pas encore suffisamment étudié la littérature des livres slavons, dits *apocryphes*, c'est-à-dire des ouvrages qui reproduisent, — toujours d'après des originaux grecs —, les légendes dont la Bible a été de bonne heure embellie ou plutôt défigurée. Ces ouvrages sont originaires de la Bulgarie et très probablement traduits du grec, qui lui-même les emprunte à l'hébreu ou au persan.

[1]) Voy. Krek, *Einleitung in die Slawische Literaturgeschichte*, Graz, 1874, liv. I, chap. 3.

[2]) Sous ce titre : une légende slave concernant la création du monde, *Casopis Musea* etc., année 1866, p. 35-45.

Un savant orientaliste, M. Joseph Derenbourg, m'affirme que la plupart de ces récits doivent être cherchés dans les *Midraschim*, c'est-à-dire dans les gloses légendaires que l'imagination populaire ajoutait au texte sacré. Malheureusement le texte des Midraschim n'est encore aujourd'hui accessible qu'aux hébraïsants de profession. Les légendes sur lesquelles s'appuie Erben seraient donc d'origine sémitique, chrétienne ou manichéenne, mais nullement slave.

II

En ce qui concerne les divinités incontestables du panthéon slave, nous ne trouvons de textes positifs que dans les chroniques allemandes pour les Slaves baltiques, et dans les chroniques russes pour les Slaves de Novgorod ou de Kiev. Pour la Pologne, la Bohême, la Serbie, la Croatie, la Bulgarie, les documents sérieux font défaut. On n'est pas autorisé à identifier, comme on l'a fait trop souvent, la religion des Russes et celle de leurs lointains congénères, les Slaves de l'Elbe ou du Danube.

Dans les chroniques russes *Svarog* est le dieu du ciel; il a pour fils *Dajbog*, le dieu donnant ou bienfaisant[1]. Dajbog est évidemment le soleil, fils du ciel, comme Apollon était fils de Zeus. Nous savons que Dajbog eut sa statue à Kiev. Dans un ancien poème russe, le *Chant de l'expédition d'Igor*, les Russes sont appelés petits-fils de Dajbog; mais le texte de ce poème est trop peu sûrement établi pour qu'on puisse l'invoquer comme une autorité en matière mythologique[2].

Le feu, *Ogonĭ* (Cf. *Ignis*, *Agni*), est également fils du ciel. « Désormais, dit un prédicateur chrétien du XII[e] siècle, Cyrille de Tourov, on n'appellera plus dieux les éléments, ni le soleil, ni la lune. » Un dieu solaire, *Svarojitch* (fils de Svarog), apparaît encore dans les gloses des chroniques russes, dans les

1) Jagic, *Archiv für Slav. Philologie*, t. V, liv. 1.
2) Le manuscrit unique a péri dans l'incendie de Moscou en 1812.

textes de Thietmar, de Bruno, peut-être dans la Knytlingasaga scandinave [1].

A côté de ces dieux célestes ou solaires, sur lesquels nous n'avons que des données très sommaires, il faut citer en première ligne Peroun, le dieu du tonnerre. Il semble répondre à ce fabricateur de la foudre dont parle Procope. Son nom veut dire le frappeur; il est évidemment apparenté au dieu lithuanien Perkounas, également dieu du tonnerre. On sait que Peroun avait une statue à Novgorod sur le lac Ilmen, et à Kiev. Cette dernière était en bois; elle avait une tête d'argent et une barbe d'or. Elle tenait à la main une pierre à feu; un feu de bois de chêne brûlait sans cesse devant elle. On sacrifiait en son honneur des animaux et même des victimes humaines. Peroun apparaît, dans certains documents, comme le premier et presque le seul dieu de la Russie. Ainsi dans les traités conclus au xe siècle entre les Russes et les Grecs de Byzance, les Grecs ou les Russes déjà chrétiens jurent par le Dieu de l'Évangile, les Russes païens par Peroun et Veles, dieu des troupeaux. « Si quelqu'un du peuple russe viole ce traité, qu'il périsse par ses propres armes, qu'il soit maudit de Dieu ou de Peroun, » dit le texte du traité rapporté par la *Chronique de Nestor* [2]. L'idole de Peroun à Kiev fut détruite en 988 par ordre du prince Vladimir, quand il se convertit au christianisme; mais le dieu détrôné continua de vivre dans la mythologie populaire sous le nom du prophète Élie (Ilia), qui est resté le saint du tonnerre [3], et peut-être aussi dans le personnage légendaire d'Élie de Mourom (Ilia Mouromets) [4]. C'est Élie qui produit la foudre en roulant dans les cieux sur un char de feu.

[1]) Jagic., *Archiv*, t. IV, p. 424.

[2]) *Chronica Nestoris textum russico-slovenicum, edit. Miklosich*, Vienne, 1860, chap. XXVII. Une circonstance contribue peut-être à expliquer l'importance de Peroun dans la vie religieuse des Russes. La plupart des chefs russes sont alors des Varègues, c'est-à-dire des Scandinaves; or, Peroun correspondait précisément au Thor scandinave. L'auteur de ce travail publiera prochainement une traduction intégrale de la *Chronique de Nestor*.

[3]) Voir sur ce personnage M. Rambaud, *La Russie épique*. Paris, Maisonneuve, 1876, p. 46 et suiv.

[4]) Il est à remarquer que dans les traités ci-dessus mentionnés, tandis que les Russes païens jurent par Peroun, les Russes chrétiens jurent par saint Élie.

Un grand nombre de mythographes slaves ont essayé, en s'appuyant soit sur le lexique, soit sur les noms de lieu, de démontrer que le culte de Peroun s'étendait chez tous les peuples slaves (Polonais, Tchèques, Slaves baltiques, Slaves du Sud). Il faut se défier de ces généralisations hâtives qui ne s'appuient pas sur des textes positifs, mais simplement sur des rencontres fortuites de tel ou tel groupe de voyelles ou de consonnes [1].

Citons encore parmi les dieux russes dont les noms sont parvenus jusqu'à nous : *Khors*, dont les attributs sont difficiles à déterminer, *Volos* ou *Veles*, dieu des troupeaux, que nous avons vu figurer à côté de Peroun dans le texte des traités conclus avec les Grecs. M. Joseph Jireczek a essayé de démontrer l'existence d'un dieu Veles en Bohême [2]. Dans les textes qu'il cite le mot *Veles* veut dire le diable, et il n'est pas certain qu'on puisse l'identifier au dieu russe. En Russie, Veles a survécu à l'introduction du christianisme; il est devenu saint Blaise, patron des troupeaux [3]. *Koupalo* symbolisait le solstice d'été; il était le dieu des fruits de la terre; on lui offrait des fruits; on jetait des couronnes dans l'eau en son honneur; on allumait des bûchers et l'on dansait autour; ces fêtes ont continué sous la religion chrétienne; saint Jean en est naturellement devenu le héros. *Iarylo* (l'ardent, le bouillant), était le dieu de la génération, le dieu phallique par excellence.

Citons encore *Stribog*, dont le nom nous a été conservé par la chronique de Nestor et par le poème d'Igor qui l'appelle aïeul des vents. A Iarylo correspond *Lada*, la Vénus slave dont le culte n'est attesté que par des chansons ou des formulettes qui se retrouvent avec diverses variantes chez presque tous les peuples slaves; c'est la déesse du printemps et de l'amour.

[1] J'ai eu le tort de les accepter dans mon livre *Cyrille et Méthode, étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, p. 26, 27.
[2] *Revue du Muséum tchèque*, année 1875.
[3] Krek, *Arch. für Slaw. Phil.*, 1re année, p. 134 ss.

III

Le groupe slave chez lequel la religion païenne paraît avoir atteint son plus haut développement est celui des Slaves de l'Elbe ou de la Baltique. C'est le seul chez lequel on trouve des temples et une caste sacerdotale. Les écrivains germaniques, Helmold, Adam de Brême, les biographes d'Othon de Bamberg, les sagas scandinaves fournissent ici d'assez nombreux matériaux. Le dieu principal paraît avoir été *Svatovit* ou mieux *Svantovit*. Sur le témoignage d'Helmold, on l'a pendant longtemps considéré comme le dieu de la *sainte lumière*. M. Krek[1], traduit son nom par *souffle violent* et en fait une divinité de l'atmosphère. Il fait remarquer que ses prêtres devaient éviter de respirer dans son temple pour ne pas souiller le sanctuaire par un souffle humain. Le temple principal de Svantovit s'élevait dans la ville d'Arkona, dans l'île alors slave de Rugen. Son idole était en bois; la main droite tenait une corne, sans doute la corne à boire des peuples du Nord; près d'elle étaient une selle et une bride de prodigieuse dimension. Suivant la croyance populaire, le dieu chevauchait toute la nuit sur un cheval blanc. Tous les matins le coursier rentrait couvert, disait-on, de sueur et de poussière, et il était soigné par les prêtres dont le plus ancien seul avait le droit de le monter. A la fin de la moisson, une grande fête était célébrée en l'honneur de Svantovit. On immolait des moutons devant le temple, puis le grand prêtre s'avançait aux pieds de l'idole, prenait la corne et regardait s'il y restait quelques gouttes du vin, c'est-à-dire du liquide fermenté qu'on y avait versé l'année précédente. S'il en restait, le grand prêtre prédisait au peuple une récolte abondante, la disette dans le cas contraire [2]. Le temple d'Arkona était fort riche; on lui offrait une grande partie du

[1]) Ouvrage cité, p. 105.
[2]) *Saxo Grammaticus*, ap. L. Leger, *Cyrille et Méthode, étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, p. 23.

butin enlevé aux ennemis. Trois cents cavaliers étaient chargés de le garder.

On a supposé que Svantovit avait été honoré jusque chez les Tchèques de Bohême et de Moravie; par exemple, on a prétendu que, si la cathédrale de Prague était dédiée à saint Vit, c'est qu'elle avait remplacé un temple païen consacré à Svantovit. C'est là une hypothèse ingénieuse, mais ce n'est qu'une hypothèse.

A côté de Svantovit se place *Triglav* (le dieu aux trois têtes), honoré chez les Slaves de Poméranie; ses principaux sanctuaires étaient à Stettin et à Volin[1] (aujourd'hui Wollin dans l'île du même nom). Sa triple tête était recouverte d'un triple diadème d'où pendait un voile qui descendait jusqu'aux lèvres. Ses trois visages indiquaient qu'il régnait sur le ciel, la terre et les enfers. S'il se voilait les yeux, c'était, disaient ses prêtres, pour ne pas voir les fautes des mortels. Un cheval noir lui était consacré et de ses mouvements on tirait certains présages. On rapporte à son culte des idoles à trois têtes qui ont été découvertes en Misnie. On a cherché à retrouver cette divinité jusque chez les Slaves de la Carniole, où s'élève le mont Triglav (le Terglou de nos géographes). C'est tout simplement la montagne à trois têtes. L'existence du dieu *Radigost* est attestée par Helmold, Thitmar, Adam de Brême; il avait son temple principal dans une ville portant son nom que les Allemands appellent Retra ou Ratara; ce temple, somptueusement décoré, renfermait les statues des divinités slaves. Radigost était représenté sous l'apparence d'un guerrier; un cheval lui était consacré; une montagne en Moravie, deux ou trois cités en Bohême, portent un nom analogue à celui de Radigost; on a conclu de cette similitude que son culte avait pénétré dans ces contrées. L'argument est loin d'être irréfutable.

Notons encore *Rugevit* ou *Ranovit*, dieu guerrier de l'île de Rugen, qui était représenté avec sept visages sous un même crâne et tenant sept glaives dans la main; *Iarovit*, dont le nom rappelle

[1] Voir les *Vies d'Othon de Bamberg*, ap., Pertz, t. XIV.

celui du Iarylo russe; c'était un dieu guerrier. Les Slaves baltiques, en lutte perpétuelle contre leurs voisins allemands ou scandinaves, avaient prêté à leurs dieux principaux un caractère essentiellement belliqueux.

Ils adoraient en outre une foule innombrable d'idoles inconnues : « *Penates et idola quibus singula oppida redundabant*, dit Helmold. » C'est sans doute par le contact avec les Germains et les Scandinaves qu'il faut expliquer le développement du culte public et la formation d'une caste sacerdotale chez les Slaves baltiques. C'est là un phénomène qui ne se retrouve chez aucun autre peuple slave.

IV

Arrivons aux divinités inférieures: elles sont fort nombreuses. Procope en avait déjà signalé l'existence; beaucoup d'entre elles ont survécu à l'introduction du christianisme et vivent encore dans l'imagination populaire. Les plus connues sont les nymphes ou dryades slaves, appelées chez les Serbes *Vilas*, chez les Russes *Rousalkas*, chez les Bulgares, *Joudas*, *Divas*, ou *Samodivas*. Elles mènent au clair de lune des rondes fantastiques, habitent les bois, les rochers ou les eaux et se mêlent à la vie des hommes; les *Rojenitsas* ou *Soujdenitsas* président à la naissance et à la vie des hommes; ce sont des espèces de fées ou de Parques. *Morena* est, chez les Slaves occidentaux, la déesse de l'hiver et de la mort. En Moravie, à l'approche du printemps, les jeunes gens vont, en chantant des chansons, jeter à l'eau le mannequin qui la représente. En Russie, le froid de l'hiver est symbolisé par un étrange personnage, *Kochtchei l'immortel*, et par la *Baba Iaga*, une petite vieille qui voyage dans un mortier, effaçant derrière elle avec un balai les traces de son passage [1].

Le foyer domestique (*dom*) a pour patron le génie appelé *Do-*

[1] Voy. Ralston, *Russian Folktales*, et L. Leger, *le Monde slave*, p. 204 et *Études slaves*, p. 173-193.

moroi; les bois (*liesy*), sont hantés par les *liechys* (esprits des bois)[1], les champs par la *poloudnitsa*[2], qui correspond au démon du Midi de l'Ecriture. Il n'est, surtout chez les Russes, aucun moment de la vie, aucun phénomène de la nature qui n'ait sa divinité et qui ne soit l'objet d'un culte traditionnel, combiné le plus souvent avec les rites du culte officiel, par exemple en ce qui concerne les fêtes de Noël, de Pâques ou de la Saint-Jean.

Parmi les croyances les plus populaires, l'une des plus répandues dans toute la race est la croyance aux vampires. Le mot « vampire, » d'ailleurs difficile à expliquer, est certainement d'origine slave [3]. Un autre mot slave qui désigne le même être mythique, le *vlukodlak* (à poil de loup, loup-garou), a passé chez les Turcs, chez les Grecs, les Albanais et les Roumains. Le vampire est un mort qui sort la nuit de sa tombe et vient sucer le sang des vivants endormis ; il faut transpercer ou mutiler son cadavre pour le réduire à l'impuissance.

V

Pour se concilier la faveur de leurs divinités, les Slaves avaient recours à la prière et au sacrifice ; le mot sacrifice, *obiet*, veut dire promesse faite aux dieux. On brûlait des bœufs et des moutons [4], de préférence sur les collines et dans les bois où s'élevaient les idoles ; on offrait également les fruits des champs ; les sacrifices humains paraissent avoir été rares ; on les rencontre cependant chez les Slaves baltiques et chez les Russes. Sauf l'exception que nous avons signalée plus haut, l'exercice du culte n'était pas confié à une classe spéciale de prêtres. Il appartenait aux chefs de famille, de tribu ou au prince. Les temples des

[1]) Ces noms (*liechy*, *domovoi*) sont particuliers à la Russie, mais on rencontre les mêmes personnages sous d'autres noms dans différents pays slaves.

[2]) *Poldien*, midi. Voyez plus haut, § III.

[3]) Polonais *upior*, russe *upyr'*.

[4]) Procope, Helmold.

Slaves baltiques étaient d'une magnificence qui étonne les annalistes et les voyageurs [1]. Chez les autres Slaves, les seuls produits connus de l'art religieux sont des idoles de bois ou de pierre. Les principales fêtes de l'année avaient naturellement pour objet la lutte de la lumière et de l'ombre, du printemps et de l'hiver, les deux solstices. Le solstice d'hiver était célébré sous le nom de *kolenda*; ce mot, emprunté au latin calendæ par l'intermédiaire du grec καλάνδα, passa chez les Slaves méridionaux et de chez eux dans tous les dialectes slaves. Il s'emploie encore aujourd'hui [2]. La fête du solstice d'été s'appelait en Russie *Koupaly* (du nom du dieu Koupalo). Un mythographe distingué, feu M. Hanusch, a groupé toutes ces fêtes par ordre chronologique dans son calendrier mythologique.

Les Slaves admettaient-ils une autre vie? La croyance au vampirisme dont nous avons parlé plus haut suffit à démontrer qu'ils n'estimaient pas que tout fût fini après la mort. L'âme (*doucha*, de la racine *dou*, souffler), était pour eux le souffle de la vie. Elle avait la faculté de quitter le corps pendant le sommeil [3]. Quand elle en était séparée d'une manière définitive, elle revenait volontiers aux lieux où il avait habité. La croyance dans la continuation de la vie après la mort semble attestée par les ustensiles qu'on a trouvés dans les tombeaux. Le lieu où les âmes se rendaient définitivement après la mort s'appelait *nav* ou *raj*. Ce dernier mot a désigné depuis le paradis chrétien; c'est un lieu ensoleillé et verdoyant qui offre de vagues analogies avec les champs Élysées. Il y a un mot slave, *peklo* (l'endroit où l'on cuit dans la poix bouillante [4]), pour désigner l'enfer; mais l'idée qu'il exprime paraît purement chrétienne.

Le défunt était enseveli le plus souvent sous le seuil de sa maison. De vastes tumuli indiquent encore aujourd'hui des sépultures communes. D'après les témoignages d'écrivains grecs,

[1]) Voir les textes cités dans mon *Cyrille et Méthode*, p. 17.
[2]) Miklosich., *Die Christl. terminologie*, sub voce.
[3]) Krek, op. cit., p. 117.
[4]) Sur ce mot voir *Miklosich, op. cit.*

latins et arabes (l'empereur Maurice, saint Boniface, Ibn Dasta, etc.), la femme accompagnait parfois son mari dans la mort. La crémation était en usage chez un grand nombre de tribus; chez d'autres, les deux modes de sépulture étaient pratiqués simultanément. On célébrait en l'honneur des morts une fête appelée *trizna*; elle consistait en jeux guerriers qui se terminaient par un festin.

En somme, les croyances religieuses des Slaves païens les disposaient, plus que tout autre peuple, à embrasser facilement le christianisme. Ils n'avaient point, sauf l'exception que nous avons notée chez les Slaves baltiques, de caste sacerdotale intéressée à maintenir un culte auquel elle devait son prestige; la religion, purement domestique, n'était pas chez eux un moyen de gouvernement. Leur esprit de tolérance était tel qu'on voit dans les traités entre Grecs et Russes que nous avons cités plus haut les dieux païens invoqués à côté du Dieu chrétien, comme garantie du serment prêté, et le temple de saint Élie s'élever non loin de l'idole de Peroun. L'instinct d'imitation, qui est le propre de leur race, les prédisposait à accepter sans lutte une religion supérieure qui, en satisfaisant leur imagination leur apportait la solution des problèmes que leurs mythes naïfs avaient essayé de résoudre. Pour être le bienvenu, il suffisait au christianisme de se présenter sous une forme désintéressée, sans aucune arrière-pensée de conquête ou d'assimilation. Il pénétra facilement, sans persécutions, sans luttes sanglantes chez les Tchèques, les Moraves, les Polonais, les Russes, les Serbes, les Bulgares. Chez les Slaves de l'Elbe il fut importé brutalement par des Allemands rapaces et envahisseurs; il ne put réussir à s'y implanter; les païens aimèrent mieux périr que de renoncer à leurs dieux et à leurs temples. Les autres Slaves acceptèrent docilement les apôtres que Rome ou Byzance leur envoyait.

VI

— On me saura gré de terminer cette rapide esquisse par une bibliographie. Je me garderai bien de remonter aux ouvrages les plus anciens qui sont absolument sans valeur aucune[1], je me contenterai de citer ici les ouvrages principaux et facilement accessibles. Je dois d'ailleurs prévenir le lecteur qu'aucun d'entre eux n'est complètement satisfaisant. J'estime que le seul moyen d'arriver à établir la science du mythe slave ce serait de publier un répertoire alphabétique renfermant, avec l'indication des textes authentiques, la description précise de chaque divinité, l'exposé de toutes les croyances, en balayant soigneusement le terrain de tous rapprochements, de toute hypothèse et de toute synthèse. Les ouvrages suivants consultés avec prudence pourraient servir de point de départ pour ce travail délicat :

1° Hanusch, *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*, Lemberg, 1842 (ouvrage vieilli et dont les hypothèses trop hardies ont été depuis désavouées en partie par leur auteur);

2° Schwenck, *Die Mythologie der Slawen*, Francfort-sur-le-Mein, 1853 (compilation sans critique, dangereuse à consulter, précieuse cependant au point de vue de l'abondance des matériaux);

3° Miklosich, *Die christliche terminologie der Slawischen Sprachen*, Vienne, 1875 (intéressant au point de vue lexicographique);

4° Krek, *Einleitung in die Slavische literaturgeschichte*, Graz, 1874 (ouvrage excellent et qui renferme une trentaine de pages très solides)[2];

5° *Archiv für Slavische philologie*, années 1876 et suivantes (études de MM. Jagic, Krek, etc...);

[1] Par ex. celui de Kayssarow : *Versuch einer slawischen Mythologie*, publié à Gœttingue en 1804 et analysé par Dobrowsky dans *Slavin* (Prague 1808).

[2] Tenir compte de la note sur les gloses de la *Mater Verborum*.

6° Ralston, *The songs of the russian people*, Londres, 1872;

Du même auteur : *The tales of the russian people*, Londres, 1873 (nombreux matériaux sur les croyances populaires des Russes[1]).

7° Rambaud, *La Russie épique*, Paris, 1876 (même observation[2].)

8° Leger, *Cyrille et Méthode, Etude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, Paris, 1868.

9° Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature* (en russe), 3 vol. in-8°, Moscou, 1865-1869. (Le plus vaste répertoire de mythologie slave jusqu'ici existant ; le consulter pour les faits sans tenir compte des théories de l'auteur et de sa tendance à généraliser. Vérifier les citations et l'authenticité des documents.)

10° Kotliarevsky, *Les Rites funéraires des Slaves païens*, Moscou, 1868. (En russe, excellent ouvrage d'un slaviste distingué dont la science déplorera longtemps la mort prématurée.)

11° En tchèque : Hanusch, *Calendrier slave mythologique, ou restes des rites slaves païens*, Prague, 1860. (Utile répertoire.)

12° Erben, article *Mythologie slave* et articles sur les principales divinités slaves dans l'*Encyclopédie tchèque*. (*Naucny slovnik*, Prague, 1863-73.)

13° Du même : articles dans la *Revue du Musée de Prague*. (Voir la table générale publiée en 1877.)

14° Jos. Jireczek, *Etudes sur la mythologie tchèque*. (Même revue, année 1863.)

15° Vocel, *La Bohême préhistorique*, Prague, 1868[3].

Le *Manuel d'histoire des religions* de M. Tiele est insuffisamment renseigné en ce qui concerne la mythologie slave. L'auteur n'a connu ni l'ouvrage allemand de M. Krek, ni les études

[1]) Voir ce que j'ai dit de ces deux ouvrages dans les deux volumes indiqués ci-dessus.

[2]) Voir sur ce livre mon article dans la *Revue critique*, année 1876, n° 17, et la réponse de l'auteur n° 24.

[3]) Je laisse bien entendu de côté les innombrables recueils de chants, jeux, croyances populaires, dont la bibliographie suffirait à remplir plusieurs pages.

de l'*Archiv fur Slavische Philologie*, qui lui eussent fourni des matériaux plus solides que ceux dont il s'est servi.

L'ouvrage publié en 1874 à Paris par M. Verkovitch sous ce titre : le *Veda slave*, doit, jusqu'à nouvel ordre, être considéré comme une mystification [1]. Les histoires générales des pays slaves, Palacky pour la Bohême, Dudik pour la Moravie, Szujski pour la Pologne, Soloviev, Bestoujev-Roumine pour la Russie, renferment chacune un chapitre plus ou moins complet sur la mythologie. J'ai laissé à dessein en dehors de cette esquisse le mythe lithuanien qui paraît apparenté au mythe slave, mais qui n'a encore été l'objet d'aucun travail vraiment critique. C'est un terrain mal déblayé et sur lequel il serait téméraire de s'aventurer.

Louis Leger.

[1]) Voir mes *Nouvelles études slaves*, p. 51-75.

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE [1]

(PREMIER ARTICLE)

INTRODUCTION

Le bouddhisme est ou aspire à être une doctrine du salut. Son but final est le même que celui de toute philosophie s'efforçant de découvrir et de réaliser le souverain bien, *summum bonum*. C'est aussi ce que se proposent toutes les religions ; mais, tandis que l'autorité d'un chef d'école n'est pas absolue et relève du jugement indépendant de l'esprit, s'appliquant à la recherche de la vérité, les systèmes religieux réclament une soumission sans réserve aux déclarations d'une autorité supérieure, laquelle révèle par des médiateurs sa volonté aux hommes. Si dans le sein d'une école philosophique, l'autorité du fondateur devient si prépondérante, que le jugement le cède à une obéissance

[1] Nos lecteurs savent que l'éminent indianiste hollandais H. Kern a entrepris la publication d'une *Histoire du bouddhisme dans l'Inde* destinée à la remarquable collection intitulée *Les principales religions* (*De voornaamste godsdiensten*). Cette œuvre, considérable à la fois par l'autorité de son auteur et par ses dimensions, paraît par livraisons. Nous avons eu la bonne fortune de pouvoir nous en assurer une traduction réduite, qui suivra régulièrement le degré d'avancement de l'original et se règlera sur ses progrès. Ce travail, confié à la plume exercée de M. Collins, le traducteur de l'*Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques* de M. Tiele, est soumis à la revision de M. Kern. (*Réd.*)

aveugle et que la voix de la froide raison se taise devant celle du sentiment de gratitude et de la foi, la philosophie alors perd son caractère propre et revêt celui d'une religion, ou du moins quelques traits distinctifs de la religion. Très vraisemblablement aussi, le maître dépouillera dans l'esprit de ses adhérents la nature humaine, attendu que l'expérience nous apprend chaque jour que l'infaillibilité est incompatible avec cette nature. Alors même que des lèvres on confesse encore que le maître vénéré est un homme infaillible, le sentiment intime se révolte contre cette contradiction, et l'on en vient à attribuer à ce docteur infaillible des attributs que ne possède ou ne saurait posséder aucun homme. On rendra à cet *homme* des honneurs qu'on ne rend qu'aux puissances supérieures, et on finira par l'adorer. En d'autres termes, le maître devient pour ses disciples un dieu et accomplit des choses que la tradition a coutume d'attribuer aux initiateurs divins de l'humanité. Quel qu'ait pu être le point de départ, lorsqu'on en est venu à donner des attributs surhumains à un prédicateur et à lui rendre des honneurs divins, on est en présence d'une religion où se retrouvent tous les éléments essentiels de toute religion : la foi, la piété et l'obéissance.

Ces éléments constitutifs d'une religion se retrouvent dans le bouddhisme, et nous pouvons, d'accord avec l'opinion générale, le considérer comme une religion. Il ne s'ensuit pas nécessairement que son fondateur se soit proposé de donner une doctrine du salut complète et entièrement nouvelle. Cette intention ne résulte pas non plus du fait qu'il s'est élevé contre quelques institutions ou quelques idées religieuses dominantes de son temps. Le caractère de son enseignement diffère peu, en effet, des croyances de ses contemporains et compatriotes, telles que nous les trouvons, en particulier, dans les Oupanishads, et s'il a renié l'autorité des Védas, de l'Écriture sainte [1], il n'a fait en cela

[1] Le terme d'Écriture sainte n'est pas ici complètement à sa place, car les Védas ont été conservés par une tradition orale. Mais comme ce n'est pas la forme dans laquelle elle se transmet d'âge en âge, qui constitue l'essence d'une révélation religieuse, le nom d'Écriture sainte appliqué aux Védas ne suscitera pas sans doute d'objections capitales.

que ce que d'autres ont fait avant lui, d'une manière plus ou moins semblable, en disant que les Védas ne suffisent pas à conduire les hommes au salut. On était en général d'accord dans les écoles des philosophes et des brahmanes, du moins dans celles qui sous une forme ou sous une autre ne se résolvaient pas en une sorte de nihilisme, que la plus haute félicité qui a toujours été dans l'Inde, distinguée de la félicité céleste et placée infiniment au-dessus de cette dernière, ne pouvait être atteinte que par la méditation et par une complète pénétration dans l'essence des choses. On ne croyait pas que tout le monde y pût prétendre : elle était estimée hors de la portée des hommes du commun. Le grand mérite du Bouddha fut, semble-t-il, de s'être élevé contre cet exclusivisme ou du moins d'avoir exprimé d'une manière plus catégorique, plus formelle que ses prédécesseurs, la conviction que tout homme, indépendamment de sa condition ou de l'instruction qu'il avait reçue, pouvait et devait s'efforcer de conquérir le bien suprême. Son opposition, si nous pouvons lui donner ce nom, consista, au moins en partie, dans la vulgarisation des systèmes métaphysiques des écoles.

Si nous voulons apprécier à sa juste valeur l'entreprise du Bouddha, il nous faut, pour autant que les sources nous le permettent, nous transporter dans le temps et dans le milieu où il a vécu. Les principales de ces sources sont les Oupanishads et quelques Brâhmana's, que l'on peut considérer comme des expressions contemporaines de l'esprit indien.

Oupanishads, c'est-à-dire l'enseignement par lequel on est initié à une doctrine, est le nom donné à des traités sur la philosophie spéculative. Les Oupanishads forment, pour les Hindous, une partie intégrante des monuments sacrés et, pour cette raison, s'appellent aussi Vedânta's[1]. Les Brâhmana's comprennent dans leur sens le plus large les Oupanishads, mais, dans un sens plus restreint, sont des réflexions et des raisonne-

[1]) Compris comme la conclusion, le but des Védas ou, à proprement parler, ce qu'on pourrait en appeler la substance.

ments sur des points d'ordre purement théologique et liturgique. La critique européenne distingue les Oupanishads et les Brâhmana's des Védas proprement dits, des véritables textes sacrés, et cette distinction est à certains égards légitime, attendu que ces ouvrages méthaphysico-éthiques et théologico-liturgiques sont d'une date bien moins ancienne que les antiques Sanhitâ's des Mantra's, c'est-à-dire les recueils des hymnes qui composent le texte védique.

L'Hindou pourrait répondre à la critique européenne que l'Ancien Testament renferme aussi bien des livres de dates très différentes, et qu'en tout cas, l'autorité de la partie spéculative des écritures qui ont pour lui un caractère sacré, est aussi grande que celle des hymnes composés pour les sacrifices, de ceux qui célèbrent les louanges des dieux, des prières, etc., tandis que l'influence des premiers sur la vie spirituelle a été et reste infiniment supérieure à celle des Mantra's.

Bien que les Oupanishads et les Brâhmana's appartiennent incontestablement à une époque postérieure à celle des recueils d'hymnes, la conception de la nature sur laquelle reposent les spéculations métaphysiques, y est encore la même que dans les temps antérieurs. Rien ne fait mieux ressortir l'étroite parenté des idées dont sont pénétrés les Oupanishads, avec les anciennes croyances qui ont donné naissance aux mythes, que les raisonnements qu'ils renferment sur les principes de la vie dans la nature et dans l'homme, l'*âtman*.

L'*âtman*, mot qu'il faut traduire par *âme*, *esprit* ou *être en soi*, selon qu'il est opposé dans la pensée à *corps*, à *matière* ou à *monde extérieur*, est le principe qui pénètre et anime tout ce qui vit ou est regardé comme animé. Habituellement, il est identifié à la lumière, quelquefois à l'air. Les deux idées reviennent au fond au même, car on considérait la lumière comme une forme de l'air et tous deux comme des états différents d'un même éther[1]. L'*âtman*, l'étincelle de vie qui anime les dieux, les

[1]) L'enchaînement des termes est quelquefois le suivant : de l'*Atman* naît l'éther, de l'éther l'air, de l'air le feu (étincelant). Ici l'*Atman* est donc quelque chose de plus subtil même que l'éther.

hommes et tous les êtres vivants, est identique en substance à la lumière que nous contemplons dans le soleil. Sans *âtman*, il n'y a pas de personnalité et, par conséquent, tout ce qui possède un *âtman* est un être personnel. C'est pourquoi les dieux, c'est-à-dire les forces et les phénomènes de la nature personnifiés, sont des êtres vivants. L'*âtman* est fréquemment aussi appelé *pourousha*, une personne, un individu. On verra plus loin jusqu'à quel point cette assimilation est fondée.

L'*âtman* est aussi la conscience. Attendu que ce qui est la conscience n'a pas en même temps une conscience, car ce qui possède est différent de ce qui est possédé, et en outre, que celui-là seulement qui a une conscience peut être conscient, l'*âtman* en soi est inconscient. L'Hindou exprime ainsi cette thèse : « L'âtman éclaire, mais ne luit pas pour soi-même. » Ce qui est éclairé est, en premier lieu, dans l'homme l'intelligence, instrument purement matériel qui ne peut agir qu'au contact de l'*âtman*, de même qu'une chambre obscure ne peut donner des images que sous l'action de la lumière. De l'intelligence procèdent le sentiment d'individualité, les impressions, la sensibilité (le cœur), etc.

Bien que les Indiens reconnaissent en théorie que la conscience en soi est inconsciente, ils ne laissent pas que de mettre en oubli ce principe dans le cours de leurs raisonnements, ainsi que nous le verrons plus tard.

Il va de soi que du moment que l'on admet l'existence d'un élément vivifiant, il doit exister une autre substance, qui est vivifiée. C'est la matière. De même que déjà dans le Rig Véda le soleil est appelé l'*âtman* de tout ce qui se meut et de tout ce qui est immobile, de même, par conséquent, que tout ce qui est éveillé à la vie par la puissance créatrice du soleil, est autre chose que le soleil, de même en chaque créature le principe vivifiant doit être distingué de l'être vivifié. Aussi longtemps que l'on considère l'esprit et la matière comme deux entités distinctes, on reste dualiste. Aussi y a-t-il toujours eu des dualistes parmi les philosophes de l'Inde et s'en trouve-t-il encore; mais dans

les Oupanishads on discerne déjà clairement l'effort pour s'élever à une conception purement moniste du monde. Deux routes se présentaient pour échapper au dualisme : ou bien s'efforcer de présenter la matière et l'esprit comme deux manifestations distinctes d'un même principe, de quelque nom qu'on veuille appeler ce dernier, ou bien déclarer toutes les formes dépourvues d'existence propre, les tenir pour de simples apparences et reconnaître l'esprit seul comme réellement existant. La philosophie postérieure du Vedânta a choisi cette dernière voie : elle dénie, en effet, toute existence à la matière.

Il est évident que cette solution de l'énigme, donnée par le Vedânta des âges postérieurs, repose sur un vain jeu de mots. En effet l'apparence n'est pas la négation, mais une simple modification de l'être. Attendu que le développement scolastique du Vedânta appartient à une époque relativement récente, nous pouvons ne pas nous en occuper ici, pour nous arrêter à l'examen d'un docteur qui possède dans les Oupanishads et dans les Brâhmana's une autorité que n'égale celle d'aucun de ses contemporains. Nous voulons parler de Yâjñavalkya.

Dans un entretien sur l'immortalité avec sa femme Maïtreyî, ce sage dit : « Comme un morceau de sel jeté dans de l'eau s'y dissout, de telle sorte qu'on ne peut pas plus le retirer de l'eau que s'il n'existait pas, et que partout où on voudrait le saisir il s'échappe, ainsi le grand être qui est infini, sans limites et renferme en lui une multitude d'intelligences, naît des créatures de ce monde et s'évanouit avec elles. Après la mort il n'y a plus de conscience. » La signification de ces paroles est que le grand être, l'*âtman* pénètre toute la nature comme si elle en était imprégnée, de même que l'eau par le sel. Aussi longtemps que le sel et l'eau sont mêlés, ils ne forment qu'un tout pour nous ; on ne peut les séparer, quoique par la pensée on puisse les distinguer comme deux substances différentes. Chaque créature possède une partie de l'esprit, lequel, conçu comme un tout, une somme, est infini; et cette partie ne diffère pas en nature du tout, de même qu'une goutte d'eau salée a le même

goût que toute la masse. Avec la création, l'esprit, l'intelligence, la conscience[1] prend naissance; par la mort de la créature, c'est-à-dire la destruction de l'organisme, la conscience, on pourrait dire la parcelle de conscience qui animait cette créature, se confond de nouveau dans le tout. La conscience ne se perd donc pas en tant que force, mais, séparée de la matière, ou de quelque nom qu'on veuille nommer ce qui n'est pas l'esprit, elle n'a plus le sentiment de sa propre existence. Nous avons déjà tâché de montrer pourquoi il en est ainsi selon les principes fondamentaux de la doctrine indienne. Yâjñavalkya donne lui-même, à une nouvelle question de sa femme, une explication qui revient en substance à ce que nous avons dit.

De ces paroles il résulte que, selon son sentiment, l'état d'être conscient, la conscience en acte, a pour condition l'union avec l'esprit, avec la conscience pure, avec quelque chose de distinct, de différent de l'être personnel et conscient. Pourtant nous n'avons pas le droit d'inférer de ces paroles qu'il regarde l'esprit comme un produit des éléments matériels, ainsi que, par exemple, les matérialistes indiens tiennent la pensée pour le résultat d'une fermentation. Son système n'est pas purement moniste. C'est ce qui résulte plus clairement encore de la réponse que, dans une autre circonstance, il fit à cette question : « En quoi consiste l'*âtman*. » « C'est, dit-il, ce qui, pareil à un être individuel[2], se manifeste dans les profondeurs intimes du cœur, comme une lumière. » Un peu plus loin il ajoute : « Ce même *âtman* qui à la naissance du corps s'unit à lui comme une intelligence qui en est inséparable et, par là, est soumis à toute espèce de mal, est affranchi de tout mal lorsque l'esprit se sépare du corps par la mort. » Ailleurs encore ce sage s'exprime ainsi : « De même que la peau que le serpent a dépouillée, gît abandonnée comme une chose morte auprès d'une fourmilière[3],

[1]) C'est-à-dire la conscience envisagée comme cause de ce qu'un organisme a conscience de soi-même, se connaît et se distingue de ce qui n'est pas lui.
[2]) Il y a dans le texte le mot *pourousha*, personne, individu.
[3]) Les serpents gîtent volontiers dans les fourmilières.

ainsi en est-il du cadavre. Alors le sage *âtman*, qui n'a plus ni os, ni dépouille mortelle, est *Brahma* [1] même, l'infini même. »

On voit que l'*âtman* reçoit ici le nom de sage, en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut que l'esprit est la sagesse et, par conséquent, ne possède pas la sagesse. Même, à supposer qu'il soit ici question, comme le pensent quelques interprètes indiens, de l'esprit d'une personne qui, en s'élevant à la sagesse suprême, serait déjà entrée pendant sa vie en possession de la suprême félicité, la contradiction n'en subsiste pas moins, parce que même dans cette supposition, l'esprit ne saurait être considéré que comme entièrement séparé de l'organisme.

La même confusion entre l'esprit comme source de l'inspiration et la personne qui pense en vertu de l'inspiration, entre la cause de la personnalité et l'être personnel, l'individu vivant, se reproduit sans cesse dans les idées relatives à l'être suprême. En lui-même, cet être est impersonnel, mais aussitôt qu'il se révèle, il devient personnel et conscient. Or, comme l'esprit se révélant ou se manifestant, par exemple dans le soleil, et qui est regardé comme personnel et conscient, est cependant le même que l'esprit en dehors de toute manifestation, les attributs de la personnalité sont reportés sur l'être primitivement impersonnel *in abstracto*.

Cette contradiction que, ainsi que nous l'avons vu, Yâjñavalkya n'a pas évitée, se rencontre plusieurs fois dans les Oupanishads et est même devenue le fondement de la doctrine de la métempsycose ou des renaissances successives, doctrine qui ne joue pas dans le bouddhisme un rôle moindre que dans les autres sectes indiennes. Cette doctrine, telle que nous la trou-

[1]) Sous le nom de *Brahma* ou de *Brahma* suprême, l'Indien entend la raison, la plus haute manifestation de la vie éternelle, Dieu. Ces deux dernières idées ne sont pas étroitement unies l'une à l'autre chez les Indiens seulement. On trouve aussi dans les Eglises chrétiennes des traces de l'identification de Dieu et de la vie éternelle. Entre autres, on lit dans une confession de foi basallemande, datant environ de l'an 1100, ces remarquables paroles : « Je crois qu'alors (c'est-à-dire dans la vie future) je recevrai une récompense proportionnée à ce que je serai jugé être au dernier jour. Je crois *à la vie éternelle, qui est Dieu.* » Ce *credo* est inséré dans les *Monuments* de Mullendorf et Scherer, p. 245.

vons exposée dans les Oupanishads, revient en substance à ceci :

L'*âtman* qui en soi est sans tache, comme la lumière du soleil dans sa splendeur, est souillé par son contact avec la matière, lorsqu'il s'unit à elle en entrant comme partie intégrante dans un organisme. Il en reçoit du moins une couleur, comme la blanche lumière du jour dans le rouge, en apparence si beau, mais trompeur du crépuscule. La séduction des sens est cause que, perdant la blancheur immaculée de son existence native, il se laisse entraîner à des actes en opposition avec sa propre nature, dont il s'éloigne de plus en plus avec le temps. Le malheur et le péché, — c'est tout un, — l'atteignent. Pour s'en affranchir, il doit revenir à sa pureté première, il doit apprendre à se connaître lui-même, car la connaissance complète de sa propre essence peut seule le dégager des liens funestes de la matière, de l'existence corporelle. Par là seulement il peut participer au salut. Aussi longtemps qu'il n'a pas atteint ce but suprême, ce *summum bonum*, il est retenu dans les liens de la matière et lorsque l'homme meurt, l'union de l'*âtman* avec le corps est, il est vrai, dissoute, mais les conséquences en subsistent. Il n'a plus la pureté immaculée qu'il doit avoir et, par conséquent, ne peut pas revenir à son premier état. Après un temps plus ou moins long, il s'unit de nouveau à un organisme, naît de nouveau et, suivant le bien ou le mal qu'il a fait dans son existence antérieure, il renaît dans une situation meilleure ou pire que dans sa première vie. Celui qui a été homme peut renaître comme un être supérieur, s'il s'en est rendu digne ; mais il peut aussi descendre dans l'échelle des créatures, par suite de ses péchés et de ses crimes. Même alors que l'homme s'assure par ses mérites un haut degré de bonheur et qu'il mérite le ciel, il ne saurait s'en contenter. Car la félicité céleste même est bornée, devant nécessairement être proportionnée à la somme des bonnes œuvres accomplies par l'homme pendant sa vie. Et comme ces dernières ne sauraient être innombrables et infinies, la félicité céleste ne peut pas être éternelle, non plus que pour le méchant ne le sont

les peines de l'enfer. Du ciel comme de l'enfer, les âmes rentrent dans le tourbillon de la vie, dans le *sansâra*, pour recommencer une existence nouvelle et avoir de nouveau l'occasion de tendre au salut éternel. La cause de la nécessité de ces naissances successives est dans les œuvres (*karma*) des personnes mêmes; la condition pour être d'une manière définitive affranchi de cette nécessité est la connaissance complète de l'essence de l'*âtman*.

Le caractère insoutenable de cette doctrine, du moins si l'on s'en tient aux principes fondamentaux des Indiens sur la nature de l'*âtman*, est manifeste. Ce n'est pas, en effet, l'âtman qui agit, mais l'individu dont il est l'élément vivifiant; l'esprit même, suivant les déclarations expresses des Indiens, est et reste un témoin passif des actions. Ce n'est que par suite d'un malentendu qu'on peut lui attribuer une action bonne ou mauvaise. Qu'on s'applique à prévenir ce malentendu, et la pureté de l'*âtman* ne sera plus altérée qu'en apparence.

Pour montrer comment l'esprit reste toujours en réalité immaculé, les Indiens ont recours à la figure suivante : « De même que le cristal dépourvu de couleur paraît se colorer en rose, au contact d'une rose, et reprend toute sa limpidité lorsqu'on a écarté la fleur, de même en est-il de l'esprit. La conséquence est facile à tirer : il suffit pour rendre à l'esprit sa pureté native, qu'il soit séparé de la matière. »

Il semble en effet, d'après les paroles que nous avons citées de lui, que Yâjñavalkya se soit représenté les choses de telle sorte qu'à la mort l'*âtman* soit affranchi de tout mal. Mais on ne peut méconnaître qu'autre était l'opinion dominante.

Tandis qu'il déniait expressément à l'esprit toute conscience de son existence après la mort, on trouve ailleurs des doutes exprimés sur cette complète impersonnalité. Ainsi nous lisons dans les Oupanishads : « Il y a doute sur l'état des hommes après leur mort; quelques-uns prétendent qu'ils subsistent encore, d'autres, au contraire, qu'ils ne subsistent plus. Je voudrais que vos leçons me fixassent sur ce point. » La réponse est évasive, et l'on pourrait dire d'une manière générale que sur de semblables questions

les philosophes indiens inclinent à répondre : « C'est ce que le plus grand sage ne saurait dire. » Nous devons pourtant ajouter qu'ils comparent l'état de l'esprit arrivé à la perfection et complètement affranchi, au sommeil profond et salutaire que ne trouble aucun songe, et jamais à l'état de l'homme éveillé.

Il peut paraître étrange qu'un dogme si peu en harmonie avec les principes fondamentaux de la métaphysique indienne soit parvenu à trouver un tel accès auprès d'un peuple qui ne le cède assurément à aucun autre en rigueur dialectique et en hardiesse de pensée. Cet étonnement s'accroît lorsqu'on sait que la doctrine de la métempsycose et le *Karma* ne reposent nullement sur l'autorité des anciens textes sacrés. Au contraire, on n'en trouve aucune trace dans les Mantra's. Si cette doctrine existait déjà à l'époque de la composition des hymnes, on n'a pas dû y attacher alors une grande importance, et elle ne s'est développée que plus tard.

Si nous osions risquer une explication de ce phénomène, nous dirions que le sentiment de justice de l'Indien a trouvé une satisfaction dans la pensée que l'homme lui-même est cause de son bonheur ou de son malheur. Ce lui était une consolation en face des calamités et des tristesses de la vie, que de pouvoir penser que la meilleure partie de lui-même était élevée au-dessus de la matière et qu'il dépendait de son seul effort d'apprendre à connaître, ou plutôt à reconnaître, cette meilleure partie. Les exigences du sentiment l'ont emporté sur celles de la logique.

Le but suprême de l'homme est l'aspiration au salut. Elle dépend d'une connaissance complète de l'être propre de l'*âtman*. Or, pour s'élever à cette connaissance, il faut une méditation que rien ne vienne troubler, et la plus puissante tension de l'esprit qui se puisse imaginer. On ne sera capable de cet effort qu'après s'être appliqué à dominer ses passions, à purifier son cœur et à le soustraire à toutes les séductions du monde. C'est là un puissant moyen pour préparer l'esprit à l'accomplissement de

sa tâche la plus haute : la connaissance du bien suprême et l'observation de la vertu.

L'observation de la vertu consiste dans l'accomplissement des devoirs qui découlent des préceptes de la religion ou des institutions sociales. C'est pourquoi le mot *dharma* signifie aussi bien droit, ordre, que vertu ou mérite. Par la nature même des choses la *dharma* est prise tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, et tous les devoirs n'ont pas toujours pour tous les hommes la même valeur. En vue de faire connaître moins encore l'étendue que la nature même du devoir, nous citons ici un passage des Oupanishads dans lequel le maître exhorte son disciple :

« Ne dis que ce qui est vrai. Observe tes devoirs. Ne néglige pas tes études et, lorsque tu auras payé à ton maître le prix convenu, aie soin que la lignée de ta postérité ne soit pas interrompue[1]. Ne néglige point tes devoirs envers les dieux et envers les esprits des morts. Honore ta mère. Honore ton père. Honore ton maître. Honore dans ma conduite à moi, ton maître, ce qui est bon et non ce qui ne l'est pas, et s'il y a d'autres docteurs qui me soient supérieurs, accorde-leur aussi un rang plus élevé. Donne de bon cœur. Ne donne jamais à contre-cœur. Donne avec modestie, avec moralité et discrétion. Donne avec intelligence et discernement. Lorsque tu doutes de ce que tu dois faire et quelle conduite tu dois tenir, agis comme en pareil cas le feraient les brahmanes intelligents, instruits, capables, débonnaires et amis de la justice. »

Si nous ne trouvons pas dans cette citation un résumé systématique de toutes les vertus, d'autres ouvrages nous fourniraient facilement plus d'une classification des devoirs. Nous nous abstenons de les citer pour ne pas sortir des limites que nous nous sommes tracées. Ajoutons seulement que l'ordre des vertus principales, non plus que leur nombre, n'est le même partout. La véracité et la sincérité sont regardées comme les premières de toutes les vertus; c'est pourquoi l'idée collective de vertu

[1]) Cela signifie : Marie-toi aussitôt tes études terminées, afin d'avoir de la postérité et, si tu n'as pas d'enfants, adopte un fils.

(*dharma*), est définie par le mot *satyâdi*, qui signifie véracité, etc. Nous verrons plus loin comment les vertus sont classées dans le bouddhisme.

La véritable école d'application de la vertu est la société. Mais, pour la spéculation, pour la réflexion calme, il faut avouer qu'elle est loin d'offrir le milieu le plus favorable. L'expérience ne tardera pas à apprendre à celui qui veut se vouer à une méditation que rien ne trouble, afin de comprendre le bien suprême, combien on est facilement distrait par les vains plaisirs et par les innombrables misères de ce monde agité. Le plus zélé y sentira fléchir son courage et renoncera à y poursuivre son effort pour atteindre la perfection et la félicité éternelle. Et une fois qu'il aura acquis la certitude que le monde lui oppose des obstacles insurmontables à la réalisation de son idéal, que lui restera-t-il à faire, sinon de renoncer au monde? Qu'il abandonne tout ce qui lui est agréable, se sépare de tout ce qui lui est cher. Qu'il quitte sa parenté, sa famille et ses amis; qu'il vive seul comme un ermite ou un vagabond, sans maison, sans avoir, sans parents, sans compagnons, dans le désert ou au milieu des étrangers, auxquels il ne demande, dont il n'attend rien qu'une aumône pour sustenter sa vie. Alors aucun soin ne le détournera de sa méditation sérieuse sur les plus hautes questions qui intéressent l'humanité ! Calme, en paix avec lui-même et avec la nature qui l'entoure, déchargé du souci de savoir ce qu'il mangera, ou ce qu'il boira ou ce dont il sera vêtu, il pourra concentrer toutes ses facultés et tous ses efforts à atteindre par une méditation continuelle le plus haut degré de la connaissance, à comprendre la nature véritable de l'*âtman*, jusqu'à ce qu'il parvienne à la délivrance.

Une telle manière d'envisager la vie devait nécessairement aboutir à un développement excessif du nombre des solitaires et des moines. Cette existence à part est déjà extraordinairement favorisée par le climat de l'Inde. D'un autre côté, il va de soi que dans l'Inde comme ailleurs, la généralité des habitants ne pouvaient, ni ne voulaient embrasser la vie sanctifiée des ascètes

ou des moines. Abstraction faite du peu d'attrait que cette vie devait avoir pour la majorité de la population, quelque vénération, d'ailleurs, qu'elle témoignât aux pieux personnages qui renonçaient au monde, l'organisation même de la société s'opposait à l'extension indéfinie de l'ascétisme philosophique. Il n'y avait que ceux qui appartenaient aux trois castes supérieures ou seigneuriales (*ârya's*) qui reçussent une éducation leur permettant de songer à atteindre le but suprême par la voie de la connaissance. L'étude des livres sacrés était regardée comme une préparation indispensable à ceux qui voulaient s'appliquer à approfondir l'essence de l'*âtman* et s'élever jusqu'au *brahma*. Bien que l'étude des Véda's, avec toutes les cérémonies, les sacrifices et les pratiques antérieures qui l'accompagnaient, fût en bien moindre honneur au temps des Oupanishads que la doctrine ésotérique du *brahma*, cette étude n'en était pas moins considérée comme une introduction obligatoire à une science supérieure. Or les membres de la quatrième caste, les Çoudra's, étaient exclus de l'étude des Véda's; ils ne pouvaient donc recevoir la préparation nécessaire pour poursuivre le salut dans cette vie. Ils devaient se contenter de la félicité céleste, laquelle, par un fidèle accomplissement du devoir, leur était accessible comme à tous les autres hommes. Ce ne serait qu'après qu'il serait né de nouveau dans une condition supérieure, qu'il serait possible au Çoudra de tendre au but le plus élevé de la vie.

La théorie que nous venons de résumer, il importe de le dire expressément, ne se rapporte qu'à la poursuite du salut par la voie de la connaissance. Elle n'exclut nullement la possibilité pour les hommes de toutes les classes, de tâcher de satisfaire les besoins de leur âme en s'affiliant d'une manière effective, ou simplement pour la forme, à une congrégation religieuse. Il semble qu'à l'époque où prit naissance le bouddhisme, ces communautés de moines ne fussent guère moins nombreuses qu'elles le furent plus tard. Nous voyons au premier rang dans les anciens ouvrages bouddhistes divers ordres de Jaina's, tels que les Nirgrantha's, les Digambara's, etc. Il est rarement parlé d'ordres

de brahmanes; le seul dont il soit fait expressément mention est celui des Ajîwaka's qui adoraient Nârâyana.

Nous ne savons que peu de chose avec certitude sur l'organisation de ces ordres religieux, ainsi que sur les éléments dont ils se composaient. Nous n'ignorons pas, néanmoins, que quelques-uns d'entre eux possédaient des couvents et furent des concurrents détestés pour l'ordre nouveau que fonda le Bouddha. On peut en inférer que les jainas et les bouddhistes différaient peu, du moins extérieurement : car il n'y a de concurrence possible qu'entre ce qui se ressemble. Ajoutons que les Hindou's désignaient les deux sectes par le même nom, bien que n'ignorant pas la différence qui existait entre elles. Les dernières recherches ont établi que le fondateur du jainisme, secte subsistant encore de nos jours, Vardhamâna, surnommé Jñâtapoutra et communément désigné sous le titre de Mahâvira, c'est-à-dire le grand héros, le grand homme, était contemporain du Bouddha[1].

Le plus habituellement sans doute des membres de familles brahmaniques étaient placés à la tête de ces communautés ; cependant ce n'était pas là une règle constante et, en aucun cas, on ne peut faire un mérite ou un reproche à la caste des brahmanes du développement du monachisme et de son extension à toutes les classes de la société. L'impulsion doit être partie des savants, et leurs idées, telles que nous les trouvons fréquemment exprimées dans les Oupanishads, renferment la plus haute et la plus noble expression de la conscience spirituelle et morale des Indiens dans les temps qui précédèrent immédiatement la naissance du bouddhisme. Un écrivain français[2] a donc caractérisé d'une manière exacte les Oupanishads dans le passage suivant :

« Ce sont avant tout des exhortations à la vie spirituelle, exhortations troubles et confuses, mais présentées parfois avec

[1]) A proprement parler, Colebrooke avait déjà signalé le fait, mais sur des données incomplètes. De nos jours H. Jacobi a donné dans sa préface au Kalpasoûtra une démonstration plus complète que les fondateurs du jainisme et du bouddhisme étaient contemporains.

[2]) A. Barth dans ses *Religions de l'Inde*.

une haute et saisissante émotion. Il semble que toute la vie religieuse de l'époque, si absente de la littérature ritualiste, se soit concentrée dans ces écrits. Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. Sous ce rapport, rien dans la littérature des brahmanes ne ressemble à un sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons des sermons bouddhistes. »

La douceur de ton dont il est ici question est tout à fait en harmonie avec l'esprit de douceur qui nous frappe si fréquemment dans la morale de quelques sectes de l'Inde. Calme, endurance, compassion, bienveillance, aménité, se sont là des sentiments qu'on trouve constamment exprimés dans les écrivains de l'Inde, anciens et modernes. Le soin anxieux de ne faire du mal à aucune créature vivante, l'*ahinsâ* est chez eux encore bien plus commun et plus développé que chez les autres peuples. La rigueur excessive de la loi pénale indienne offre un contraste frappant avec cette mansuétude, non moins que la langue hautaine de la vertu chevaleresque et de l'honneur militaire, telle qu'on la rencontre dans les poèmes héroïques.

Mais en dépit de toutes les contradictions qu'on retrouve d'ailleurs chez tous les peuples et à toutes les époques, on peut dire que la douceur ou, si l'on préfère, une certaine mollesse de sentiment est la note fondamentale de la morale indienne. Il est pourtant plus facile de prétendre que de démontrer que ce soit uniquement ou principalement par l'influence prépondérante des brahmanes, que cet esprit a triomphé ; car il ne faut pas oublier que les savants ont eu une aussi grande part dans la réunion des livres de la loi et des poèmes héroïques que dans celle des livres philosophiques. Ils n'ont fait qu'exprimer ce qui a toujours existé dans l'esprit du peuple indien, du moins dans les classes supérieures. L'exemple du Bouddha, qu'on prétend avoir été un *Kshatriya*, suffirait donc à démontrer que la mansuétude et la douceur

à l'égard du prochain ne doivent pas être considérées comme exclusivement propres aux brahmanes. Peut-être approcherait-on davantage de la vérité en disant que la mansuétude et la fierté étaient également propres à la classe des savants indiens et que l'orgueil et l'esprit chevaleresque étaient développés par l'éducation chez les nobles, tandis que les classes moyennes et inférieures se distinguaient par la douceur. On comprend que l'exagération de ces qualités, qui les fait dégénérer en défauts, doit être en raison directe des vertus qui y correspondent.

Après cette introduction, destinée à transporter le lecteur dans l'atmosphère intellectuelle et morale au milieu de laquelle la doctrine du Bouddha a pris naissance, nous abordons l'exposé de la vie et des actions du grand ascète.

H. Kern (de Leyde).

BULLETIN CRITIQUE

DU

JUDAISME POST-BIBLIQUE

Deux publications périodiques consacrées au judaïsme doivent se joindre à celles, nombreuses déjà, que j'ai indiquées dans mon premier bulletin. Ce sont le *Beth-Talmud*, qui, sous la rédaction de M. J. H.-Weiss, est entré dans sa seconde année, et la *Revue des études juives*, dont la publication a commencé l'année passée et à laquelle le rédacteur de cette Revue a souhaité la bienvenue dès son apparition. Assurée de la collaboration des savants juifs les plus éminents de la France, elle pouvait faire espérer beaucoup à ses lecteurs; en effet ceux-ci ont pu trouver dans les livraisons parues jusqu'ici mainte contribution d'importance pour l'histoire du judaïsme. Il n'y a que fort peu de chose concernant la religion. Toutefois, même pour celui qui étudie l'histoire des Juifs presque exclusivement au point de vue religieux, l'une au moins des rubriques de cette publication offre une grande utilité. On la doit à M. Isidore Loeb, qui a publié dans la première année une bibliographie judéo-française, suivie, dans la seconde année, d'une bibliographie aussi complète que possible et d'une revue des périodiques, telles qu'on ne peut les attendre que d'un savant des plus versés dans la littérature juive. En effet, il donne une brève caractéristique de chaque ouvrage nouvellement paru.

Je me permets d'y renvoyer ceux qui désirent un aperçu complet des nombreux livres qui traitent du judaïsme. Quant à moi, qui ne saurais perfectionner le travail de M. Loeb, je me bornerai ici à énumérer les principaux ouvrages, sur quelques-uns desquels seulement j'entrerai dans quelques détails, me bornant pour cela presque exclusivement à ceux qui ont été envoyés pour recension à cette Revue.

Avant tout, il faut rendre hommage au travail infatigable dont les savants juifs donnent sans cesse les preuves. Fort considérable est surtout le nombre des anciens auteurs dont on a donné de bonnes éditions critiques. C'est ainsi que le professeur S. Landauer a publié le *Kitâb al Amânât we'l Iitiqâdât* de Saadia de Fayum [1] et que le Dr A. Harkavy a continué la publication des *Zikkarôn larishonim wegam laekheronim* [2], en donnant cette fois une livraison consacrée à des auteurs plus récents. Plusieurs des Midrashim ont été publiés; le *Pesikta rabbati* par M. Friedmann [3], le *Lekach Tob* ou *Pesikta sutarta* par S. Buber [4]. Chaim M. Horowitz a commencé la publication d'une collection de petits *midrashim* [5] et M. P. Perreau a combiné celle des commentaires d'Emmanuel C. Salomo Romano [6].

Un commentaire sur les *Proverbes*, attribué à Abraham Ibn Ezra [7], a été pour les savants une cause de déception. En effet, tandis que le commentaire sur les *Proverbes* que les bibles rabbiniques renferment sous le nom d'Abraham Ibn Ezra n'est pas de ce célèbre exégète, mais de Moïse Kimchi, on savait que le premier a réellement écrit un commentaire sur le livre en question. Or il existe dans la bibliothèque d'Oxford une interprétation des *Proverbes*, dont le titre, écrit de la même main que ce qui suit, l'attribue positivement à Ibn Ezra. M. Driver a publié

1) Leyde, E. G. Brill.
2) Voy. le *Bulletin* précédent, p. 228.
3) Vienne, 1880.
4) Vol. I, Genèse-Exode ; vol. II, Lévit.-Deut., Vilna, 1880.
5) Berlin, 1881.
6) *Commento sopra i Salmi, Threni, Ester.*
7) Oxford, 1880.

cet ouvrage; mais, soit lui, soit le Dr Friedlander, auteur des *Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra*[1], croient que ce commentaire n'est pas non plus celui d'Ibn Ezra. Cependant M. Grünwald croit à l'authenticité[2].

Une publication de forme aussi soignée que le fond en est solide a paru sous le titre de *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione, pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione da David Castelli*[3]. Il faut en parler avec quelque détail.

Il se manifeste dans la littérature juive deux courants distincts, le courant halachiste et le courant haggadiste, représentés d'ordinaire chacun par des auteurs différents. L'halachiste demande : Qu'ordonne le devoir ? L'haggadiste, de son côté : Qu'est-ce qui est vrai ? Presque seules les recherches du premier ont eu des résultats normatifs pour la communauté, car la liberté de la pensée et de la spéculation est toujours restée fort grande en Israël. Sans doute, on n'aurait pas toléré d'attaques contre certaines vérités fondamentales, spécialement contre l'origine divine de la Loi; mais, pourvu que l'on eût soin de respecter ces quelques points réservés, l'on ne risquait guère de s'attirer des désagréments de la part des autorités religieuses en publiant son opinion, quelque hasardée quelle parût à maint lecteur, et quelque ardente contradiction qu'elle soulevât de la part d'autres écrivains.

Aussi le judaïsme a-t-il abrité à presque toutes les époques toutes sortes d'idées spéculatives sur la nature de Dieu, la création, la destination de l'homme, l'origine du mal et la vie future, qui s'accordent mal avec la notion de Dieu, simple, très relevée, strictement transcendentale, dont la plus pure expression se trouve dans le Deutéro-Isaïe, et que le judaïsme a acceptée et proclamée comme le sommaire même de la vérité. D'un côté, le besoin de

1) 1877.
2) Voy. *Jüd. Litt. Blat.*
3) Publ. d. r. inst. di St. sup. prat. e di perfez. in Firenze Anal. Orient. 1880.

l'âme, qui veut sentir la présence de Dieu et de ce qui est divin, d'un autre côté, celui de l'intelligence, qui s'efforce de comprendre les relations de l'esprit avec la matière, ont fait naître chez les Juifs comme chez les chrétiens et les païens, en l'absence de principes de saine philosophie et d'une connaissance suffisante des vrais besoins de l'âme, toutes sortes de spéculations bizarres, d'imaginations marquées au coin d'un symbolisme fantastique et de théosophies aventureuses. La *Cabbale* est le fruit le plus mûr de ces rêves.

Après de longues disputes au sujet de la Cabbale, que quelques-uns voulaient faire remonter à l'antiquité la plus reculée, les savants juifs sont tombés passablement d'accord. Le livre intitulé *Zohar*, de Moïse de Léon, de la seconde moitié du XIII[e] siècle, devenu l'ouvrage classique par excellence pour les Cabbalistes subséquents, prétend reproduire la doctrine de Simon ben Jochai, qui vivait dans la première moitié du II[e] siècle. Cela ne prouve naturellement rien du tout. Le mot de *Kabbala* signifie tradition, et tout ce qui fait partie de la doctrine spéculative secrète est donné comme doctrine transmise par la tradition depuis les anciens temps, de la même manière que la Loi, avec tout ce qui y a été ajouté, passe pour venir de Moïse. L'une des affirmations n'est pas plus exacte que l'autre. Mais cela n'empêche pas que les spéculations et que les conceptions mystiques, qui sont comme la substance d'où la Cabbale s'est formée et nourrie dans le cours des siècles, ne soient plus anciennes même que l'époque des Tannaim. On en trouve déjà des éléments dans les apocalypses juives et la manière de philosopher de Philon va dans cette direction. Il faut donc étudier la marche de ce développement, si l'on veut comprendre la Cabbale.

Or, dans cette histoire, le *Sepher Jezira*, « la livre de la Création, » joue un rôle important. Il se donne pour être du patriarche Abraham; quelques-uns l'attribuent à R. Akiba (II[e] siècle); mais la plupart des savants le considèrent comme ayant été écrit à la fin du VII[e] ou au commencement du VIII[e] siècle. Là se trouvent plusieurs des éléments constitutifs du *Zohar*. Quelques détails

seront utiles pour faire connaître le caractère de cette spéculation.

Le livre débute par cette thèse que le Dieu unique a créé le monde en se servant des trente-deux moyens de la sagesse, c'est-à-dire de dix *Sephirôt* et des vingt-deux lettres de l'alphabet. Les savants se disputent au sujet des *Sephirôt* du *Jezira*. D'après Castelli, ce sont l'esprit de Dieu, l'air, l'eau, le feu, la limite extrême supérieure, la limite extrême inférieure, l'orient, le couchant, le nord et le sud; donc l'esprit de Dieu, les trois éléments primordiaux et les six côtés de l'espace.

A cela se joignent les lettres. Nous pourrions nous étonner de ce que l'on fasse des lettres de l'alphabet, si ce n'est des puissances créatrices, du moins des moyens de création. Mais on comprendra mieux que l'on ait pu avoir cette idée, si l'on réfléchit que dans l'antiquité l'on ignorait ces vérités-ci, qu'un mot est un signe conventionnel servant à exprimer une notion pour un groupe limité d'hommes et pour un espace de temps limité aussi, notion inintelligible au delà; que les lettres sont des moyens très imparfaits de représenter pour autrui les sons dont les mots se composent; que mots et lettres ne durent qu'un temps. On voyait dans le nom un attribut appartenant en propre à la chose ou à la personne dénommées. Maudire le nom de quelqu'un, c'était le maudire lui-même. C'est pour cela que souvent l'on tenait caché le vrai nom d'un dieu, d'un endroit, d'une personne, pour mettre ceux-ci à l'abri des sortilèges d'ennemis puissants. Soit prononcé, soit écrit, le mot qui renfermait une bénédiction ou une malédiction était un agent très effectif de bonheur ou de malheur; le nom de Dieu inscrit sur le poteau de la porte était en bénédiction à la maison. Mais les mots n'étaient-ils pas formés de lettres, parfois de deux seulement? N'arrivait-il pas même que la lettre initiale suffît à désigner le mot entier? L'interversion de deux lettres changeait entièrement la signification du mot et en changeait donc le pouvoir. Donc les lettres étaient les symboles d'idées divines, et c'est d'après les idées divines que le monde avait été créé.

Les lettres principales étaient *l'aleph*, le *mem* et le *shin*, éléments constitutifs des mots air, eau et feu. Ces trois lettres unies pouvaient se ranger en six ordres différents, *ams* (pour faciliter, je remplace *l'aleph* par un *a*), *asm*, etc. Ces six groupes de lettres sont comme six sceaux dont le monde porte l'empreinte. *Ams* produit, dans le monde, l'air; dans l'année, la température modérée; dans le corps humain, le tronc; *asm* produit les mêmes choses; il y a cette différence qu'*ams* les produit pour autant qu'elles dépendent du principe masculin, et *asm*, pour autant qu'elles dépendent du principe féminin; *mas* et *msa* produisent l'eau, le froid et le ventre; *sam* et *sma* le feu et le ciel, la chaleur, la tête. De la même manière, il est traité en 720 combinaisons — ce ne sont que les principales, puisqu'il y en a 5,040 de possibles — des sept lettres du second rang, c'est-à-dire de celles qui ont une double prononciation, *b g d k f r t*. Quant aux douze qui restent, on traite surtout des effets qu'elles produisent chacune pour soi; elles sont les douze diagonales entre les six dernières *sephirôt*, les signes du zodiaque, les mois de l'année, etc., etc.

Ce « livre de la Création » est devenu le livre classique pour les premiers siècles qui en suivirent l'apparition, et il a été commenté à plusieurs reprises. Il en est résulté, surtout à cause de l'influence acquise par quelques-uns des commentaires, que le texte s'est corrompu; il s'y est glissé des adjonctions et des gloses. C'est pour cela que l'on désire avoir des commentaires des éditions exactes qui, entre autre utilité, aient celle d'aider à reconstituer l'original.

De tous ces commentaires, l'un des plus célèbres est celui du médecin Donnolo, né vers l'an 900. C'était un grand astronome, ou plutôt astrologue, comme on peut s'en apercevoir par ses digressions au sujet du *Sepher Jezira*. C'est son ouvrage que Castelli a publié. Le titre en est probablement *Chakhmoni*, « le sage. » Il est composé de deux parties. Premièrement, une explication de Genèse I, 26, « faisons des hommes à notre image, » où l'auteur développe l'idée, qui lui a été suggérée par le *Sepher Jezira*,

que l'homme est un microcosme, et où il rapproche cette idée de celle que l'homme porte en lui l'image de Dieu. Il s'efforce tant qu'il peut de débarrasser la notion de Dieu des anthropomorphismes qui abondent dans la littérature haggadique. Ce n'est pas par sa conformation corporelle que l'homme est l'image de Dieu, mais par ce qu'il a de spirituel dans sa nature. De même que Dieu domine les phénomènes physiques, l'homme pieux le fait aussi, il opère des miracles; de même que Dieu connaît le passé et le futur, l'homme les connaît aussi; de même que Dieu nourrit tout ce qui a vie, l'homme nourrit sa famille et ses dépendants; de même que Dieu a créé le monde, l'homme en fait autant en semant, en plantant, en bâtissant; l'âme humaine est invisible de même que Dieu; de même que Dieu pénètre l'avenir, l'homme le fait aussi, surtout par ses songes; la pensée de l'homme est insondable de même que Dieu est insondable. L'homme diffère de Dieu, non seulement en ce qu'il n'a rien de toutes ces choses par lui-même, et que c'est Dieu qui les lui a données, mais encore à deux points de vue : Dieu ne connaît pas la lutte entre les bons et les mauvais désirs et il ne ment pas.

La seconde partie de l'ouvrage est une interprétation du *Jezira*. C'est ici que Donnolo trouve à chaque pas l'occasion de faire part au lecteur de sa science astrologique, lui enseignant quelle influence sur les dispositions des individus exercent les astres sous lesquels ils sont nés. Il s'étend sur ces questions surtout à la fin de ce qui concerne les sept lettres du second rang.

Il est assez naturel que, dans une « conclusion » mise par lui à la fin de son introduction, Castelli soulève, pour y répondre, l'objection que l'on pourrait faire à son travail, qu'il ne valait pas la peine d'éditer un livre contenant plus d'extravagances que de vérités. Il va sans dire, en effet, que l'intérêt de cette publication est exclusivement historique, et que l'utilité s'en trouve uniquement dans le jour qu'elle répand sur l'histoire de l'astrologie et de la Cabbale.

La manière dont Castelli s'est acquitté de sa tâche est digne de la considération qu'il a acquise par ses travaux antérieurs.

Le commentaire lui-même, 86 pages avec appareil critique, magnifiquement imprimé, est donné avec les variantes de tous les manuscrits et de toutes les éditions partielles que l'auteur a pu se procurer; il a évidemment consacré beaucoup de soin à cette partie de son travail. L'introduction, de 72 pages, traite avec clarté et méthode, premièrement, de l'étude de la Cabbale en général, puis de Donnolo et de la publication de son commentaire, ensuite de l'âge du *Jezira*, pour donner enfin, dans le *Capitolo IV*, une analyse du *Jezira*, dans le *C. V*, une analyse de la première partie du livre de Donnolo, et, dans le *C. VI*, une analyse de la seconde partie.

L'auteur est impartial dans ses jugements. Il se met au point de vue purement scientifique, auquel, sans préférence *a priori* pour une réponse déterminée d'avance, on cherche à résoudre la question : Quelle place faut-il assigner entre la Bible et la Cabbale, dans l'histoire de la spéculation mystique juive, à ce « livre de la Création? » Son argumentation a ce caractère lumineux qui inspire de la confiance même au sujet des affirmations que sans doute le plus grand nombre des lecteurs ne sont pas en état de contrôler.

Le dernier ouvrage rentrant dans cette catégorie qui ait été publié est *Der Pentateuch, Commentar der R. Samuel ben Meïr* [1], édité par le Dr D. Rosin.

Outre ces éditions, et quelques autres encore, d'anciens auteurs, il a paru beaucoup de livres traitant synthétiquement tantôt de l'une, tantôt de l'autre partie de la religion juive. Je mentionnerai simplement *Die Spuren Al Batlajusi's in der jüdischen Religionsphilosophie* [2], par le professeur D. Kaufmann, auteur de la *Geschichte der Attributenlehre* [3]; Singer, *Onkelos und das Verhæltniss seines Targums zur Halacha* [4].

C'est plutôt au christianisme qu'au judaïsme que se rapporte un opuscule dû à la plume d'un jeune savant dont on peut beau-

1) Breslau, 1881.
2) 1880.
3) 1877.
4) Francfort-sur-le-Mein, 1881.

coup se promettre pour l'étude du judaïsme de langue grecque, M. Jean Réville, fils de l'éminent professeur au Collège de France. Je veux parler d'une thèse intitulée *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*[1]. Quoiqu'elle ait pour but de jeter du jour sur l'évangile johannique plutôt que sur Philon, nous la signalons ici, surtout parce qu'elle fait suite à une autre thèse, soutenue par l'auteur pour obtenir le baccalauréat en théologie, de même que la seconde a été faite en vue de la licence. La première avait pour titre *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*[2]. Mais nous mentionnons aussi cet écrit, parce que l'étude de la naissance et de la croissance du christianisme ne peut qu'être utile à la connaissance du judaïsme, puisque c'est de ce dernier que le christianisme est sorti.

Cette thèse est solidement travaillée. A mon avis, l'auteur a suivi une excellente méthode dans la comparaison de ses deux auteurs. Il n'a garde, pour peu qu'il découvre chez Philon et chez Jean quelques expressions et quelques idées communes aux deux, de les rapprocher comme s'il fallait aussitôt en conclure à un emprunt fait par l'un à l'autre; et, réciproquement, il croirait trop se hâter, lorsque quelque idée n'est pas exprimée par l'un des deux auteurs, d'en conclure que celui-ci l'a rejetée. Il ne suffit pas que Philon n'affirme pas nettement l'incarnation du Logos, pour en déduire que cette doctrine ne pouvait pas trouver place dans son système. Voici comment M. Réville s'y est pris. Il a commencé par établir les relations dans lesquelles le Logos se trouve, soit dans Philon, soit dans le quatrième évangile, et par fixer ainsi sous ses différents aspects la notion du Logos chez chacun des deux; ces idées une fois bien définies, il les a comparées entre elles et enfin il a cherché dans la différence des circonstances où vivaient les auteurs l'explication des différences entre leurs conceptions.

La conclusion à laquelle il arrive, et dont il me semble qu'il sera difficile de contester la justesse, est que tous deux ont

[1]) Saint-Denis et Paris, 1881.
[2]) Genève, 1877.

emprunté leur notion du Logos à une même atmosphère intellectuelle et qu'une même conception des rapports de Dieu avec le monde des hommes est à la base de leur spéculation à tous deux; mais, en même temps, l'évangile a subi l'influence d'un facteur très puissant, qui n'a pas agi sur Philon; ce sont les traditions synoptiques et pauliniennes. D'après l'évangile, le Logos s'est fait homme et est mort pour sauver le monde, dans la mesure dans laquelle le monde est capable de salut.

Si la philosophie de Philon présente un amalgame fort peu homogène de notions platoniciennes et stoïciennes avec les croyances juives, l'adjonction de l'élément chrétien dans le quatrième évangile n'est pas de nature à y rétablir la conséquence. Bien au contraire, et M. Réville met très bien en lumière le caractère hétérogène des nombreux éléments qui forment le tissu du quatrième évangile, et en particulier combien la notion du Logos s'accommode mal de l'importance donnée à la mort du Christ.

A ce qu'il me semble, M. Réville s'est acquitté de sa tâche d'une manière distinguée ; pourtant, dans sa conclusion, il a avancé quelque chose de plus, je ne dirai pas que ce qu'il peut prouver, mais que ce qu'il avait prouvé. En effet, après avoir tiré les conséquences qui découlent de la comparaison qu'il a instituée, il poursuit : « En présence de ces résultats acquis après un sérieux examen des textes évangéliques, est-il besoin d'aller chercher ailleurs que dans l'action combinée de la philosophie judéo-alexandrine, modifiée par son évolution interne, et des traditions synoptique et paulinienne, les éléments constitutifs du quatrième évangile ? Faut-il rechercher jusque dans le gnosticisme des analogies beaucoup moins intimes et moins nombreuses pour établir un rapport de parenté direct entre notre évangile et le mouvement gnostique ? » Après quoi il consacre quatre pages à établir la différence entre les idées de Valentinus et celles de Jean. C'est naturellement superficiel. Quant à la conclusion, elle est logiquement inexacte. « Jean est le produit d'une fusion de Philon et du christianisme, — c'est

à cela qu'elle revient, — donc il est inutile de chercher dans le gnosticisme la source des idées johanniques. » Mais s'il se trouvait que le gnosticisme fût un fruit d'idées judéo-helléniques, profondément modifiées par le parsisme ou par quelque autre influence, deviendrait-il absurde de supposer que ce fût de ce côté-là que le quatrième évangéliste aurait pu tirer sa philosophie ? En d'autres termes, quelque dissemblance qu'il y ait entre Jean et Valentinus, est-il impossible qu'ils soient fils d'une même mère ? Je n'ai pas le moins du monde l'intention de soutenir cette thèse ; je n'ai pas même les moyens d'en juger le bien ou mal fondé en fait ; mais je dis qu'elle n'est point absurde et que M. Réville n'a pas le droit de la repousser *a priori*. Il aurait dû se contenter d'avoir établi dans quelle mesure Jean et Philon sont d'accord, en attendant que quelqu'un d'autre peut-être parvînt à trouver une meilleure explication de l'origine des idées johanniques que celle qui les faisait dériver de Philon.

Tant que personne n'aura fait cela, il faudra s'en tenir aux résultats obtenus par M. Réville, ou, ce qui sera plus utile, étudier la question, en prenant pour fil conducteur sa thèse claire et méthodique. On ne la refermera pas sans avoir beaucoup appris.

Plus en tout cas qu'en lisant S.Sch.Simchowitz, *Der Positivismus im Mosaismus, erlæutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebræer*[1]. Le titre déjà suffit à révéler la grosse faute de méthode commise par l'auteur. En effet, non seulement les penseurs juifs du moyen âge, mais encore, quoique dans une beaucoup moindre mesure, déjà les scribes dont le Talmud a conservé les paroles, ont eu connaissance de systèmes, pour le moins d'idées philosophiques, dont les écrivains bibliques n'avaient jamais entendu parler et n'avaient jamais fait l'objet de leurs réflexions. Quiconque s'appuie sur les opinions des derniers venus pour interpréter les paroles des anciens, y introduit nécessairement toutes sortes de choses que

1) Vienne, 1880 (XXIV et 208 pages).

les anciens n'avaient aucunement dans la pensée. L'auteur découvre dans le mosaïsme une doctrine positive sur le monde, l'esprit et la vie, conforme aux résultats atteints par un grand nombre de penseurs même modernes, et découlant d'observations exactes et de déductions logiques rigides. Il accorde que dans la Loi et les prophètes, même d'ordinaire dans le Talmud, la vérité est encore enveloppée de voiles; mais Moïse et ses disciples n'en ont pas moins perçu que la matière est éternelle, que le monde en a été tiré selon le plan de Dieu par des moyens naturels, etc. On ne réfute pas de semblables thèses, et l'on ne peut que regretter que l'auteur ait consacré son application peu commune et son érudition à développer une erreur si manifeste. Je ne signalerai qu'un seul point. L'auteur se figure honorer Moïse, les prophètes et les talmudistes en faisant d'eux des penseurs si éminents. En réalité, il les amoindrit. Penser selon toutes les règles de la logique n'est pas ce que l'homme peut faire de plus admirable. Si les conducteurs d'Israël, conduits par leur sentiment moral, ont réussi à saisir une vérité, ils sont plus grands que si leur conduite a été le résultat d'un raisonnement philosophique. Ainsi, l'auteur prétend que, soit dans la Loi, soit dans le Talmud, la défense de faire souffrir les animaux est un fruit de la psychologie et de la philosophie morale du mosaïsme. Mais, en réalité, les prescriptions qui sont relatives à ce point sont une preuve de la mansuétude, de l'esprit d'humanité des législateurs israélites et juifs, qui ont manifesté les mêmes dispositions dans leur amour de la paix et dans leur pitié des indigents. La gloire d'Israël est bien mince si elle ne peut pas se maintenir sur ce terrain-là.

Tout autre est le jugement qu'il faudra porter sur le solide ouvrage intitulé *System der altsynagogalen palæstinischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud*, dargestellt von Dr F. Weber, Pfarrer in Polsingen, Mittelfranken. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. Leipzig, 1880 (xxxiv et 400 pages).

Voilà un livre qui mérite d'être chaudement recommandé. On verra que la méthode suivie par l'auteur dans l'ordonnance des

matières soulève de graves objections, de sorte que l'ouvrage est loin de répondre à l'idéal que nous pourrions concevoir d'un traité sur cette matière. Cela n'empêche pas que ce soit le meilleur existant qui en traite et que le contenu n'en soit très intéressant. Pendant vingt ans, c'est la préface qui nous l'apprend, le Dr Weber, « pressé d'un amour paulinien pour le peuple juif, » s'est absorbé dans l'étude du Targum, du Talmud et du Midrash. On voit par son livre qu'il lisait la plume à la main, prenant note sur note, extrait sur extrait, et qu'il a ensuite groupé ses notes sous diverses rubriques.

De là est sorti l'ouvrage, dont l'introduction traite des sources d'où il est tiré, après quoi vient une première partie intitulée *Principienlehre* et traitant (I) du nomisme, comme principe dominant du judaïsme. Ici il expose, 1° comment la Loi a été intronisée sous Esdras; 2° qu'elle est la révélation de Dieu et, 3° que le légalisme forme le caractère de la religion, de sorte, 4° que Dieu est en communion, sur la base de la Loi, uniquement avec Israël; 5° qu'Israël est au milieu des païens le peuple de la Loi et 6° que c'est par là que se mesure ce que vaut religieusement, ou ne vaut pas, le monde païen et quelle est sa destination. Ensuite l'auteur traite (II) du principe formel du nomisme, c'est-à-dire : 1° de l'Écriture; 2° de la tradition orale; 3° des méthodes suivies par les docteurs de la Loi pour déduire de l'Ecriture diverses propositions, et 4° de l'autorité des rabbins.

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe des dogmes spéciaux sous quatre rubriques : I, la théologie; II, la cosmologie et l'anthropologie; III, la sotériologie et IV, l'eschatologie; chaque rubrique subdivisée comme il convient en chapitres et paragraphes.

Le Dr Weber n'avait pas encore mis la dernière main à son œuvre que la mort la lui fit abandonner. Il avait cependant prié le professeur Delitzsch de la publier, et c'est ce désir que celui-ci a réalisé en se faisant aider d'un savant plus jeune, M. G. Schnedermann.

Les éditeurs assurent avoir achevé de leur mieux la tâche de

l'auteur, ce qui comprenait la vérification des citations; plus ils avançaient plus ils se convainquaient de l'excellence du travail qu'ils avaient entre les mains. Cette excellence consiste essentiellement dans l'exactitude des textes cités en très grand nombre à l'appui, et il est fort heureux que deux savants en aient contrôlé au moins une partie, d'autant plus qu'il est extrêmement difficile pour le lecteur de les vérifier. L'auteur n'a pas rendu cette tâche facile. Il cite le Talmud babylonien, comme on le fait toujours, en indiquant les pages; mais il néglige au moins la moitié du temps de dire si la citation se trouve sur le premier ou sur le second folio. Quant au Talmud de Jérusalem, il indique le chapitre, mais souvent sans ajouter dans quelle *halacha* il faut chercher. Il cite la Mechilta d'après l'édition de Weiss, le Siphra d'après celle de Malbim, le Siphrê d'après celle de Friedmann; mais chacun n'a pas justement ces éditions-là sous la main; il en existe d'autres, qui ne sont pas inférieures. Pour le Rabbôt il désigne tantôt le chapitre, tantôt la page de l'édition de Sulzbacher. Les erreurs ne sont pas non plus sans exemple[1]. Il me semble que c'est le devoir de ceux qui citent le Talmud ou le Midrash, d'indiquer avec la précision la plus grande possible l'endroit d'où le passage est tiré, ce qui, pour les Midrashim, se fait d'ordinaire le mieux en désignant le verset de la Bible dans l'interprétation duquel il faut chercher. Sous ce rapport, l'exemple des éditeurs juifs n'est pas bon à suivre; ils ont l'habitude pour les passages de la Bible de se contenter d'indiquer le chapitre sans nommer le verset, ce qui fatigue le lecteur et lui dérobe un temps précieux. Les éditeurs du livre de Weber auront sans doute complété les renvois lorsqu'ils ont eux-mêmes eu de la peine à découvrir les passages cités; et on n'aurait pu exiger d'eux qu'ils les vérifiassent tous.

Un défaut important du livre de Weber se révèle déjà dans le

1) Page 45, l. 5 : *So auch*, VIII, 22 ; lisez : Spr. VIII, 22. — Page 33, *Ab. Z.* 27 a est inexactement traduit. — Page 39, le texte cité ne se trouve pas *Jer. Ber.*, III, mais il y a quelque chose d'approchant dans IV. — Page 60, *Mechilta*, 32 *b* (lis. 33 a) est inexactement traduit.

titre. D'après celui-ci, l'auteur se propose de faire connaître, d'après Targum, Midrash et Talmud, le système d'idées et de conceptions religieuses qui régnait dans le judaïsme palestinien pendant les cinq premiers siècles de notre ère. Mais les sources citées dans ce livre ne peuvent pas être prises telles quelles pour témoigner de ce qu'a été le judaïsme palestinien, puisqu'elles proviennent en partie de la Babylonie ; et, ce qui est plus fort, de quel droit l'auteur puise-t-il exclusivement à ces sources et ne tient-il aucun compte des livres apocryphes, des pseudépigraphes, des apocalypses et de Josèphe? Il ne mentionne pas même ce dernier, et pourtant il semble que ce Juif cultivé, religieux, orthodoxe du premier siècle mérite d'être entendu lorsqu'il s'agit de décrire les croyances de son époque. Il n'est pas permis de ne consulter dans ce but qu'une seule classe d'écrits, qui ont tous à peu près le même caractère les uns que les autres.

Weber nous donne uniquement les idées religieuses des haggadistes, et, quelque importantes qu'elles soient, elles ne représentent pas le judaïsme tout entier. Il y a encore celles des hommes de l'*halacha* et celles de ceux qui, comme Josèphe, sans être rabbins, sans prendre la parole dans les synagogues, avaient leurs très sérieuses croyances. Ces croyances différaient-elles de celles des haggadistes? Sans doute non dans le fond. Cela signifie que, si on les résume en quelques articles rédigés à tête reposée, comme l'a fait Josèphe à la fin de son second livre contre Apion, et comme, plus de dix siècles plus tard, Maimonides à son tour, les orateurs des synagogues pourraient les signer sans répugnance comme un résumé de leur doctrine. Mais s'en contenter, non pas. En leur qualité de prédicateurs, de poètes, de narrateurs, de moralistes, les hommes de la synagogue se lançaient dans des spéculations fantastiques et des allegorisations bibliques dont il n'est pas permis de donner une collection sous le titre de *système* de la « théologie des synagogues. » Rien ne ressemble moins à un système ; et quoique, de même que les *halachas*, les *haggadas* de rabbins célèbres se transmissent de géné-

ration en génération et fussent estimées à l'égal des perles, elles n'avaient pas d'autorité pour les croyants, et l'on a couché par écrit d'immenses chapelets d'interprétations divergentes d'un même passage, sans tenter un seul instant de les mettre d'accord les unes avec les autres. Par exemple, on demande quand le Messie viendra, et les réponses diffèrent du tout au tout. Les uns calculent le moment de sa venue et d'autres déclarent que c'est un mystère; l'un affirme que ce sera lorsque par sa pénitence et sa piété Israël se sera rendu digne de ce bonheur, un autre qu'il faut auparavant qu'Israël soit tombé au dernier degré de l'abjection, et un troisième prétend qu'il faut que les hommes (c'est-à-dire les Juifs) soient ou tous pieux, ou tous impies, avant que luise le siècle bienheureux. Nous avons là les produits d'émotions extrêmement variées, mais non pas les éléments d'un système, comme Weber voudrait nous le faire croire [1]. S'il avait voulu nous donner simplement ce qu'il avait récolté dans ses lectures haggadiques, il aurait dû mettre de côté le mot de système et commencer, avant ce qu'il avait à dire de l'Écriture et de son interprétation chez les Juifs [2], par un exposé du caractère de l'*haggada*, pour que le lecteur pût se placer au vrai point de vue pour se rendre compte de cet assemblage bariolé d'idées et de conceptions de tout genre.

Au lieu de cela, on nous donne un chapitre traitant « du principe matériel du nomisme [3], » tout à fait hors de place en cet endroit. En lisant les livres rabbiniques, Weber, fort naturellement, a été vivement impressionné par le rôle immense que la Loi joue dans les méditations religieuses des Juifs, et il débute pour cela par la thèse que le caractère dominant de leur religion est le légalisme, le nomisme. Ceci est indiscutablement vrai; mais il ne s'ensuit pas que toutes les conceptions, toutes les idées, toutes les imaginations des Juifs soient sous la dépendance de ce principe, bien moins encore en découlent plus ou moins.

1) Page 336.
2) Pages 78-143.
3) Pages 1-77.

Ainsi, Weber veut montrer l'influence du nomisme sur la notion de Dieu et affirme [1] que des dénominations de l'Être suprême comme celles de « le Lieu » (makôm), « le Seigneur du monde, » « l'Unique au monde, » etc., peuvent s'expliquer comme dérivant du nomisme. Mais alors d'où viendraient les dénominations comme « le Miséricordieux, » « notre Père dans les cieux, » tout aussi juives que celles qui précèdent, « le Saint, qu'il soit béni ! » et d'autres encore? De plus, n'est-ce pas longtemps avant Esdras qu'en Israël on a conçu Dieu comme l'Unique, celui qui remplit le ciel et la terre, l'Invisible? Et pourtant, d'après Weber lui-même, c'est à l'époque d'Esdras que la Loi est devenue souveraine. Heureusement qu'il ne s'est livré que rarement à des tentatives aussi désespérées; d'ordinaire il laisse à ses lecteurs le soin de découvrir l'influence du nomisme sur les théologoumènes de la synagogue. Ceux-ci s'en épargneront probablement la peine.

Une théologie du genre de celle des haggadistes est un ramassis d'idées transmises par la tradition, modifiées par les circonstances, mélangées d'un grand nombre d'opinions individuelles. Comme le judaïsme était aussi libéral pour ce qui regarde la croyance que tyrannique pour ce qui regarde la pratique de la vie, et qu'il n'imposait l'unité des convictions que dans un petit nombre de points capitaux, déjà indiqués ci-dessus, l'origine divine de la Loi, l'unité de Dieu, la résurrection des morts, il en résultait que l'*haggada* aurait pu se comparer à un arbre non taillé, qui croît en broussaille. Si l'on se propose d'en rendre aussi systématiquement que possible le contenu, il faudra procéder historiquement et, avant tout, isoler les idées venues des ancêtres, nourries de la simple lecture de la Bible, celles qui après Esdras s'enracinèrent dans l'esprit des Juifs sérieux, pour dès lors se transmettre de génération en génération, naturellement non sans se modifier chemin faisant. En outre, on devra autant que possible tenir compte des différences de temps et de

[1]) Page 144 et suiv.

lieu. C'est ce que Weber avait promis de faire; mais cela ne l'empêche pas de citer tout d'une haleine même la Mischna et la Gemara. En suivant la méthode indiquée, il y aurait quelque possibilité d'arriver à distinguer de la « théologie de l'ancienne synagogue » ce qui appartient en propre aux haggadistes. Malheureusement c'est là précisément ce dont on ne nous donne pour ainsi dire rien, pas même là où cela semblait aller de soi, c'est-à-dire dans l'eschatologie, espérances messianiques et croyance au retour des morts à la vie.

Malgré ces graves défauts, le livre de Weber enrichit notre littérature. Seulement il faut se garder d'y chercher un système de théologie. Ce qu'on y trouvera, c'est une réponse à cette question : Qu'est-ce qu'à l'époque talmudique on prêchait aux fidèles dans les synagogues, surtout le jour du sabbat?

Tandis que les discussions halachistes n'étaient, par la force des choses, attrayantes que pour de rares élus, c'étaient l'*haggada* et l'Écriture qui servaient à la nourriture spirituelle du grand nombre. Jusqu'ici, nous n'avions pour nous renseigner sur le contenu de l'*haggada* d'autres livres, écrits en langues modernes, que ceux des *Judenfresser*, mangeurs de Juifs. Ainsi Eisenmenger a publié une collection monstrueuse de pauvretés (il n'a guère rien réuni d'autre) provenant pêle-mêle, non seulement de l'époque talmudique, mais aussi des siècles plus récents. Il s'est appliqué à collectionner tout ce qu'il a pu en fait d'exagérations et d'extravagances. En revanche, Weber nous donne une collection de notions haggadiques recueillies par un chrétien dont le cœur brûlait pour les Juifs. On peut s'y fier. Nous avons bien là les pensées qui servaient à consoler et à exhorter le Juif, qui l'encourageaient à servir son Dieu et à poursuivre dans la patience sa route, ordinairement semée de trop nombreuses épines.

Ce livre fait voir parfaitement combien était senti le respect que le Juif croyant portait à la Loi; par cela même s'explique sa soumission aux préceptes de la Loi et son horreur à la pensée de devenir *'am haarets*, un ignorant impur, indigne de la société

de tout Juif scrupuleux. On y verra exposé lumineusement[1], comment le Juif se rendait méritant devant Dieu et comment il s'efforçait de couvrir au moyen de sa pénitence personnelle et des bonnes œuvres des saints, ce que sans cesse il sentait douloureusement qui lui manquait encore. Cette croyance consolante, « qu'Israël tout entier a part à la vie future, » ce bâton qui soutenait l'opprimé dans son dur chemin, est ici décrite en détail en même temps que l'orgueil, naturel mais désastreux, dont le Juif était pénétré en se comparant aux païens, ce qui explique trop bien que les fils d'Israël aient été haïs et persécutés. En un mot, sauf l'étude directe des écrits juifs, ce livre offre le meilleur moyen de comprendre le judaïsme.

Comprendre le judaïsme n'est vraiment pas une petite affaire. Le champ d'études est si vaste, les sources sont si nombreuses et si difficiles à consulter; enfin on n'a pas encore réussi, comme il le faudrait pour éclairer toute cette étude, à définir clairement la signification du judaïsme, je ne dis pas dans le monde antérieur au christianisme, mais dans le monde depuis la naissance du christianisme. J'ai peut-être, dans une certaine mesure, manqué d'équité à l'égard des savants juifs contemporains, en me plaignant à la fin du bulletin de l'année passée de ce qu'ils invoquaient, sans la définir suffisamment, ce qu'ils appelaient « la mission du Talmud au milieu du monde chrétien » et de ce que d'habitude « l'idée mère » faisait défaut à leurs études historiques. Du moins il se peut bien que la faute ne vienne pas tant d'eux-mêmes que de l'objet de leurs travaux.

Quelle est l'idée mère du judaïsme, sa raison d'être au sein de la société, le garant de son avenir? Telle est la question à laquelle M. James Darmesteter a voulu répondre dans un petit ouvrage intitulé *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*[2]. C'est vivement écrit, souvent spirituel d'observation et se lit avec intérêt. Si c'est la reproduction d'un discours, celui-ci sans nul doute a captivé l'auditoire et a été couvert d'applaudissements.

[1]) § 59 et suiv.
[2]) Paris, 1881. Prix, 1 fr.

Cependant une lecture à tête reposée ne laisse pas subsister toute cette chaleur: on continue d'admirer le talent de l'auteur et de se rendre à la justesse de maint détail; mais en même temps on finira par se demander : L'idée dominante elle-même, est-elle juste? Et la réponse à cette question sera négative. L'auteur se propose de mettre en lumière ce qui se trouve d'éternellement vrai dans le judaïsme et ce qui par conséquent en constitue la valeur durable; mais, quoiqu'il se soit promis d'être impartial, il se laisse guider par des préventions. Il tranche absolument en faveur du judaïsme la délicate question des rapports qui l'unissent au christianisme; tout ce qu'il y a de bon dans celui-ci lui vient de la religion des Juifs; Jésus a prêché la morale de Hillel et des haggadistes, mais ce sont les païens qui ont introduit dans les conceptions chrétiennes l'élément mythique et métaphysique qui a fait tant de mal dans le monde. La morale de Jésus est en principe extrêmement différente de celle de Hillel, que les Juifs placent beaucoup trop haut. La morale de Jésus est idéaliste, elle a pour principe la foi à la destination spirituelle de l'homme; celle de Hillel reste juive, c'est-à-dire légaliste, ayant pour principe la conservation des privilèges d'Israël par l'obéissance à la volonté de son Dieu. — Aux yeux de M. Darmesteter, l'idée fondamentale du Talmud est que le culte ne fait pas partie de l'essence du judaïsme et que la loi rituelle tout entière sera abolie. Par conséquent il prétend que tous les mouvements en sens libéral qui se sont produits au sein du christianisme, ont été alimentés par le judaïsme, et que l'Église chrétienne n'a réussi à sauver du naufrage sa métaphysique et sa foi aux miracles qu'en persécutant les Juifs. D'après lui, les meilleurs chrétiens ont toujours fini par négliger le Nouveau Testament pour l'Ancien. « Depuis la Révolution française, dit-il, c'est le judaïsme qui constitue l'esprit du siècle actuel et qui dirige le mouvement. » On a le droit, me semble-t-il, de lui demander à quel titre, comparant le christianisme avec le judaïsme, il ne prend pas celui-ci sous sa forme concrète, mais dans ce qu'il croit en être les idées fondamentales; il prend donc un judaïsme épuré, pour

l'opposer, non pas aux idées fondamentales du christianisme, mais au christianisme dans ses manifestations historiques. Dans toute comparaison entre des religions différentes, on doit distinguer le noyau de vérité contenu par chacune d'entre elles de l'enveloppe dans laquelle ce noyau est renfermé, et, me semble-t-il, l'enveloppe du judaïsme n'est pas des plus ténues. Où lit-on dans le Talmud que tout le rite est destiné à disparaître ? On y lit assez souvent le contraire.

Quelles sont, d'après M. Darmesteter, les idées fondamentales du judaïsme ? Il y en a deux. L'unité de Dieu, c'est-à-dire l'unité de loi dans l'univers, ce qui est la même chose que l'unité des forces, et le messianisme, c'est-à-dire la foi au triomphe de la justice au sein de l'humanité, ce qui est la même chose que la croyance au progrès. Je ne puis dire que je découvre dans ces deux principes un grand fond religieux. L'unité des forces dont on nous parle appartient au domaine des sciences naturelles et à celui de la métaphysique, et avant que ce que l'on nous donne sous le nom de croyance au progrès puisse prétendre au titre de foi religieuse, il faudra qu'on nous dise plus explicitement en quoi et par quels moyens on croit que l'humanité doit progresser. Si, par exemple, je suis convaincu qu'en rendant l'éducation toujours plus strictement scientifique et en perfectionnant sans cesse les connaissances acquises, on rendra l'humanité plus riche, plus saine, plus artistique et musicale, pourra-t-on voir là une conviction *religieuse ?* Lorsque le judaïsme et le christianisme auront tous deux fait leur temps en qualité d'associations ecclésiastiques, j'espère et je crois qu'il restera une foi plus noble et plus consolante que celle qui se borne à affirmer l'unité des forces et à proclamer la croyance au progrès.

H. Oort (de Leyde).

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION CHRÉTIENNE

VIE DE JÉSUS

L'année qui vient de s'écouler a vu paraître, dans notre pays, entre autres publications relatives aux origines du christianisme, trois travaux distingués consacrés à Jésus de Nazareth ; ce sont *la vie de N. S. Jésus-Christ* par l'abbé C. Fouard [1], un article considérable intitulé *Jésus-Christ* donné par M. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, à *l'Encyclopédie des sciences religieuses* en cours de publication [2], et une *Critique des récits sur la vie de Jésus* de M. Ernest Havet, publiée par la *Revue des Deux-Mondes* [3]. Le présent Bulletin sera consacré à leur examen.

I

La *Vie de N. S. Jésus-Christ* de l'abbé Fouard se distingue de la plupart des publications émanant des cercles ecclésiastiques par des allures de bon ton et de bon goût, par un style vif et limpide, par une recherche d'exactitude sérieuse et soutenue. Quand

[1]) Deux vol. in-8. Paris, Lecoffre, 1880.
[2]) Tome VII, p. 341-401. Paris, Fischbacher, 1880.
[3]) Numéro du 1er avril 1881, p. 582-622.

on parcourt les notes nombreuses qui courent au bas des pages, on y remarque une érudition solide et de bon aloi, et tout d'abord une étude approfondie des textes originaux qui constitue une innovation importante et qu'on ne saurait louer trop haut.

La vie de Jésus de M. Fouard n'est point faite en effet sur la traduction latine des évangiles approuvée par l'Église, elle est faite sur le grec, et non point même sur la Vulgate du grec, mais sur les éditions critiques les plus récentes dont l'auteur discute les variantes avec l'aisance d'un homme familiarisé avec la critique des textes. C'est là sans doute le point de départ obligé d'une étude sur le fondateur du christianisme; il n'en reste pas moins que, pour agir ainsi, M. Fouard a dû rompre avec des préjugés et des habitudes tenaces. Nous signalons donc avec satisfaction ce progrès.

Mais là où la valeur de l'œuvre se marque au mieux, c'est dans la pensée même qui l'a inspirée. Voici les propres déclarations de M. Fouard: « Il ne suffit pas dans une vie du Christ d'exposer sa doctrine, il faut tenter la peinture des lieux où s'écoulèrent les jours du Sauveur, demander aux traditions contemporaines quelles pensées occupaient les esprits, à l'histoire quels hommes entouraient Jésus. Sur tous ces points les évangiles sont sobres de détails; écrits pour des lecteurs auxquels la vie de l'Orient était familière, ils font constamment allusion à des coutumes différentes des nôtres et supposent connues des mœurs auxquelles nous sommes plus ou moins étrangers. C'est ce monde évanoui qu'il convient de ranimer, pour que l'Evangile soit compris comme il le fut au temps de son apparition. — Or il semble que tout soit mûr pour cette restauration du passé. Jamais l'Orient ne fut mieux connu; les paraphrases araméennes, les traditions contenues dans le Talmud et les écrivains juifs ont été longuement étudiées; l'Egypte et l'Assyrie, qui laissèrent en Judée de si profonds vestiges, révèlent enfin le secret de leurs institutions, en un mot l'archéologie hébraïque est devenue aussi complète et aussi lumineuse que celle de la Grèce et de Rome... Un précieux avantage est venu se joindre à tant d'autres et nous a permis de

peindre au naturel les lieux où vécut le Sauveur. Entouré d'amis qui nous prêtaient un concours aussi intelligent qu'affectueux, nous avons parcouru la Terre sainte « de Dan à Bersabée, » de Gaza à Tyr et au Liban, suivant le Maître pas à pas, aux collines témoins de sa naissance, dans le pays de mort où il fut tenté, sur les rives du lac qu'il aima. Partout nous avons retrouvé le monde vu par Jésus, les cités, les portes se fermant dès que l'unique flambeau s'allume pour éclairer la maison, les troupes de chiens parcourant les rues désertes et léchant les plaies du mendiant étendu au seuil du riche; les noces avec leur éclat, la salle du festin, les convives couchés sur la pourpre et le fin lin; les deuils bruyants, menés au son des flûtes et des lamentations; à l'entrée des villes, les aveugles répétant une plainte monotone, les lépreux montrant leurs plaies avec des cris déchirants; au désert de Jéricho, le sentier courant sur les collines sauvages, et le Bédouin, aux yeux creusés par la faim, épiant alors comme aujourd'hui le voyageur qui tombera sous ses coups. Ces tableaux sont tous dans l'évangile indiqués d'un mot, d'un trait; vus à la lumière de l'Orient, ils recouvrent leur premier éclat. » On voit par ces lignes l'objet que M. Fouard s'est proposé: replacer le Jésus des évangiles canoniques dans son milieu historique. Nous déclarons que ce but a été atteint dans une très grande mesure, et que cela n'est point à nos yeux un mince mérite. Quiconque feuilletera ces volumes avec quelque attention aura vite fait de s'en convaincre avec nous.

Maintenant le Jésus « des évangiles » est-il le Jésus « de l'histoire »? Non, sans doute, pour quiconque ne se place pas au point de vue absolu de la foi et de la tradition et tient le moindre compte des résultats obtenus par l'exégèse depuis cent ans. C'est là, aux yeux de notre *Revue*, strictement subordonnée au point de vue historique et résolue à n'en point sortir, un défaut que nulle considération secondaire ne saurait pallier, c'est une divergence de vues positive et qu'aucun artifice de discussion ou d'exposition ne saurait voiler. Pour M. l'abbé Fouard les évangiles et l'histoire se confondent et se recouvrent; pour nous les

évangiles sont une source trouble et mêlée où l'on peut puiser quelques renseignements historiques.

Nous ne saurions donc soumettre à une discussion profitable les vues qu'expose le disert écrivain sur l'ordre à adopter pour la succession des actes prêtés à Jésus par les différents évangiles ; nous déclarerons volontiers que ses essais d'harmonistique sont souvent ingénieux, et qu'il se tire avec dextérité des difficultés insolubles que présente toute tentative de fusion des traditions divergentes consignées aux quatre évangiles que le dogme consacre. Si nous voulions en dire quelque chose, nous exprimerions plutôt nos regrets de voir un esprit aussi distingué obligé de se débattre contre une série d'impossibilités qui naissent d'une appréciation inexacte de la valeur et de l'origine des documents employés. Nous pensons de même des essais de chronologie raisonnée des principaux actes de la vie du fondateur du christianisme, où M. Fouard a apporté son exactitude et sa persévérance habituelles, mais qui, péchant par le sol où ils sont construits, ne représentent qu'un échafaudage artificiel.

Et toutefois M. l'abbé Fouard n'a pas perdu son temps aux yeux de ceux qui n'avouent que le point de vue de l'histoire et écartent le surnaturel. En effet, si le Jésus de l'histoire et celui des évangiles font deux à nos yeux, il n'en est pas moins certain que le Jésus « de la légende évangélique » — nous employons ici le terme qui répond le plus exactement à notre pensée — a joué dans l'histoire du christianisme un rôle considérable, et que l'historien exact ne saurait méconnaître l'importance de ce rôle. D'où l'intérêt qu'il y a à le dégager et à le remettre dans sa véritable place.

Ceci est une pensée qu'il y a une vingtaine d'années encore, on eût hésité à exprimer dans la crainte qu'elle ne fût pas comprise, mais que, grâce aux progrès incontestables de la critique religieuse, on peut avouer aujourd'hui et soumettre à l'examen des cercles savants, débarrassés à l'heure présente tant du souci du dogme que de celui de la réfutation du dogme.

Oui, il a existé deux Jésus. D'abord le Jésus de l'histoire, c'est

à-dire un homme en chair et en os, né en Galilée, fils d'un certain Joseph et d'une certaine Marie et qui, à la suite de circonstances mal connues, a subi le dernier supplice au temps de Tibère, à Jérusalem. Ce Jésus là, salué du nom de Messie ou de Christ par un groupe d'adhérents, s'est trouvé être le fondateur du christianisme c'est-à-dire de la révolution religieuse qui domine les temps modernes, par une série d'événements dont nous commençons à nous rendre quelque peu compte, sans être encore arrivés à une très grande clarté.

A côté de ce Jésus et après lui, il y a eu un second Jésus, le Jésus des cercles croyants des premières générations qui ont suivi le Jésus de l'histoire. Ce Jésus là, c'est Jésus-Christ, ou, selon l'expression de M. Fouard, c'est « N. S. Jésus-Christ, » c'est le Christ des évangiles et de la légende évangélique. A peine Jésus de Nazareth avait-il rendu le dernier soupir sur la croix, que le Christ de la légende a fait son apparition avec un cortège de miracles et de prodiges désormais attachés indissolublement à son nom. La première forme de la légende, d'après les meilleurs travaux de ce temps, est représentée par l'évangile primitif de Marc,—ou Proto-Marc,—notre Marc actuel débarrassé d'un certain nombre d'éléments. Jésus y apparaissait à l'âge adulte, lors du baptême demandé à Jean-Baptiste, et parvenait à une mort tragique, expressément prédite par lui à mainte reprise, à travers une série de prodiges dont le plus inouï devait suivre sa mise au tombeau. Du sépulcre il sortait en effet pour obtenir une place d'honneur dans les régions célestes. Cette légende, remaniée, grossie, embellie ou dénaturée au gré de l'imagination populaire des luttes intestines des Églises rivales, de visées théologiques divergentes ou directement opposées, augmentée en particulier de cette préface si médiocre qu'on appelle l'évangile de l'enfance, a abouti à trois formes qui sont restées distinctes et que l'Eglise, par une largeur très louable, a simultanément revêtues de son approbation, nos évangiles actuels de Mathieu, Marc et Luc. Dans un ordre d'idées très différent, un dogmatiste écrivait enfin une vie de Jésus où il remaniait librement le cadre traditionnel en donnant aux

actes miraculeux que la naïveté populaire acceptait dans toute leur lourdeur, et à la personne entière du Christ, un caractère symbolique et mystique : c'est l'évangile de Jean. Eh bien! il n'est pas téméraire d'affirmer que le « Jésus de la légende évangélique » a joué, à partir de la première génération chrétienne, un rôle prépondérant dans l'Église, que la piété et l'enthousiasme des fidèles se sont nourris de cette figure merveilleuse et y ont puisé une force extraordinaire, dont l'histoire exacte doit tenir compte comme d'un facteur de premier ordre, tandis que le vrai Jésus disparaissait de la scène, désormais remplie par la figure, autrement vivante, de ce que nous appellerons dans la langue de la psychologie moderne son « substitut. »

Si donc l'historien des origines du christianisme doit considérer comme sa première tâche la restitution de la figure du Jésus « de l'histoire, » il manquerait gravement à sa tâche s'il ne travaillait pas à restituer avec non moins de soin, le Jésus « de la légende » le véritable Jésus « de l'Église. » Il s'ensuit que l'écrivain qui se donne pour tâche de replacer avec sincérité, avec exactitude, avec naïveté et, — allons jusqu'au bout de notre pensée, — « avec foi » le Jésus des évangiles dans le milieu palestinien du premier siècle, c'est-à-dire dans le milieu par lequel et pour lequel il a été fait, fait réellement une œuvre d'historien et que la « vie de N. S. Jésus-Christ » de M. l'abbé Fouard cesse à ce point de vue de paraître, — ce qu'elle aura pu sembler de prime abord à quelques-uns, une œuvre inutile, condamnée par ses prémisses.

Que si l'on hésite à se rendre à l'opinion que nous venons d'exposer, que l'on considère le rôle énorme joué par la légende dans les mouvements religieux, particulièrement à la naissance de nouveaux cultes! Certes, la légende de Jésus appartient bien à l'histoire des idées tout autant que la légende d'un Bouddha, d'un François d'Assise, et de la plupart des saints dont la vie est insignifiante, mais dont la légende est aussi riche qu'elle a été féconde. Nous appliquons donc simplement aux origines du

christianisme une observation dont la justesse n'est contestée ni pour son histoire ni pour l'étude des religions étrangères [1].

Mais nous faisons un pas de plus et nous disons que toute tentative de faire revivre la légende évangélique dans le milieu pour lequel elle a été faite, de la replacer dans le cadre auquel elle s'adapte, croît en intérêt et en importance à raison de l'insuccès des tentatives faites de notre temps pour retrouver le Jésus de l'histoire. Qu'on y fasse attention! Le Jésus « vrai, » celui qui a été mis en croix sous Ponce-Pilate, n'apparaît plus aux yeux des critiques sévères qu'avec des contours maigres et effacés : nous le verrons tout à l'heure avec M. Ernest Havet. Au lieu que le Jésus « faux », celui sous lequel la première Église chrétienne a effacé le fondateur authentique du christianisme, celui qui a vécu dans la conscience chrétienne dès la seconde moitié du premier siècle et continue de vivre dans le cœur des croyants; au lieu que le Christ de la légende a revêtu dès les premiers temps une physionnomie bien arrêtée, stéréotypée aux évangiles canoniques et qui nous a été conservée intacte; que, par conséquent, nous pouvons essayer, avec toute chance de succès, de remettre dans son entourage naturel. En vérité, il n'y aucun paradoxe à dire : 1° que le Jésus de la légende a exercé une influence historique au moins égale au Jésus de l'histoire ; 2° que la figure du Jésus de la légende est bien connue, tandis que celle du Jésus de l'histoire se dérobe à nos prises et reste nébuleuse [2]. Nous reviendrons à propos de l'essai de M. Havet sur un point essentiel de cette assertion générale déjà effleuré en passant, à savoir

[1]) Qu'on pense aussi à des légendes politiques ou politico-religieuses telles que celles qui étaient chères aux plus fameux peuples de l'antiquité et, dans des temps plus rapprochés de nous, à la légende de Guillaume Tell et au serment du Grütli. A propos de ces dernières, qu'on pèse les paroles fort judicieuses de l'éminent auteur de l'*Histoire de la Confédération suisse*, M. L. Vuillemin, qui s'appliquent excellemment à l'objet dont nous traitons ici : « La critique a fait son œuvre. A nous d'en accepter les résultats, persuadés que toute conquête de la vérité est une force pour la patrie. Mais à nous aussi de faire à la légende et à la tradition leur place. Telle légende, accueillie par la nation et devenue partie de son existence, possède plus de valeur morale et a acquis plus d'importance historique que bien des faits matériellement constatés. »

[2]) On pourrait dire, en ce sens, que du *vrai* Jésus et du *faux* Jésus, le plus vrai est encore le second.

sur la nature et le caractère de la première « figure de Jésus ou vie de Jésus » qui fut mise en circulation dans les congrégations naissantes.

Nous avons toutefois un reproche d'une certaine importance à adresser à M. Fouard, en continuant de nous placer au point de vue du genre d'utilité bien défini que nous reconnaissons à son œuvre: c'est qu'il n'a pas pris la légende dans son état primitif, soit le Proto-Marc, soit le Marc tout entier, c'est qu'il a mis tant bien que mal en harmonie trois légendes, celles de Marc, Mathieu et Luc, qui sans doute ont un fond commun, mais diffèrent tant par leur tendance que par maint détail. Toutefois nous pardonnerions encore cet amalgame, dont l'Église du second siècle ne s'alarmait pas, si l'on nous avait épargné cet « évangile de l'enfance, » où s'étale un merveilleux de formation secondaire dont M. Fouard a encore aggravé les inconvénients par des remarques purement théologiques et dogmatiques. La légende de Jésus en elle-même, et telle que la commente et l'expose ce livre, gagnerait vraiment à ce retranchement. Mais ce qui blesse plus encore nos habitudes — ou nos désirs — d'histoire exacte, même sur le terrain de la légende, c'est ce « coupage, » qu'on nous passe l'expression, de la légende synoptique par le quatrième évangile, création d'un caractère si différent, si opposé. Il y a là, pour nous, un grave défaut, dont certaines parties de l'ouvrage portent la peine. Quand, à côté des pages vives, alertes, où revit la légende populaire dans ses traits simples et naïfs, se rencontrent des passages lourds ou subtils, où l'embarras, l'enchevêtrement, le changement de ton sont sensibles, on peut être sûr que l'implacable harmonistique vient de réclamer une place pour la théologie si particulière, en tout cas si peu populaire, du quatrième évangile. Pour retracer, fût-ce la légende évangélique, il faut sacrifier saint Jean, et M. Fouard ne le voulait, ni ne le pouvait [1].

[1]) Cf. pour la présente appréciation, *Revue critique*, année 1881, numéro 49.

II

Le point de vue de M. Sabatier dans son *Jésus-Christ* n'est pas celui de M. l'abbé Fouard. « Quelque auréole, dit-il, que la superstition populaire ou la spéculation dogmatique aient jetée autour du front de Jésus, la science ne saurait renoncer à expliquer son apparition d'après les lois générales qui régissent l'humanité. Elle doit seulement se rendre compte de l'exacte portée de l'explication qu'elle peut donner. Trois éléments constituent les grandes individualités : un élément d'héritage et de tradition, reçu du passé ou du milieu où s'est écoulée leur vie ; par exemple, chez Jésus la langue qu'il a parlée, la forme de son enseignement, son rôle de Messie. On comprend que, venue dans un autre temps et dans un autre pays, son apparition eût été différente. En second lieu, à cet élément traditionnel il faut ajouter un élément personnel fourni par la décision intérieure, par l'activité libre. Nous ne sommes pas seulement les fils de nos pères, nous sommes aussi les fils de nous-mêmes, de notre propre volonté : nous nous faisons ce que nous sommes. Enfin cette puissance elle-même de détermination intérieure vient de plus haut que nous. Le génie est un don de Dieu. C'est la manifestation particulière et individuelle du germe que l'auteur de toutes choses met dans un homme. On voit que nous n'appliquons pas à la vie de Jésus de Nazareth d'autres règles que celles qui sont de mise dans toute biographie. Mais il est évident que l'histoire n'atteint pas également les trois éléments que nous venons de distinguer. Elle peut déterminer et expliquer pleinement le premier, elle peut encore constater le second, bien que ce soit déjà plus délicat et plus difficile. Mais le troisième échappe à toute constatation comme à toute détermination scientifique, car c'est une quantité purement virtuelle et comme telle incommensurable. La science ne pourrait donner une explication pleinement satisfaisante que d'une personnalité qui serait nulle. Mais plus

cette personnalité s'affirme, tranche sur son milieu et sur sa race, plus le génie qui fait les artistes ou la volonté qui fait les héros éclate et grandit, plus le mystère est profond dans les vies individuelles. Il ne faut donc pas s'étonner si on le rencontre dans la personnalité la plus grande de l'histoire et si la science, avec ses approximations et ses analyses, n'arrive guère en définitive qu'à le constater. » Sous cette phraséologie, qui a le tort d'être empruntée à une psychologie dépassée, mais dont il était peut-être nécessaire d'user à l'endroit des lecteurs de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, éclate une déclaration capitale, que nous relevons avec satisfaction, à savoir que la vie du fondateur du christianisme doit être étudiée et exposée selon les procédés applicables à n'importe quel autre personnage historique. Voyons donc dans quelle mesure cet essai de restituer le Jésus de l'histoire a abouti à des résultats acceptables.

Signalons toutefois, avant d'entrer au vif du sujet, une *introduction historique* que l'on consultera avec profit. « L'idée de ne considérer nos évangiles que comme des documents historiques, dit M. Sabatier, et de s'en servir pour tracer une biographie scientifique et indépendante d'eux en quelque sorte, est relativement moderne. Cette idée n'apparait en effet que vers la fin du XVIIIe siècle. Dans les temps antérieurs, la vie de Jésus ne pouvait se présenter que sous deux formes : une forme dogmatique dans les essais d'harmonistique des quatre évangiles, à qui la doctrine de la théopneustie littérale donnait une valeur absolue ; une forme populaire, dont les monuments les plus brillants sont les mystères du moyen âge. Les docteurs de cette époque qui ont fait des résumés de la vie de Jésus ne se sont point préoccupés de la vérité historique, mais de la seule édification. Ils ne songent à rappeler la vie de Jésus que comme type parfait de toute vie chrétienne... » Passant aux essais modernes, M. Sabatier caractérise les principaux en termes empreints à la fois d'une louable modération et d'une pénétration remarquable : « Le livre de Strauss (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835, dont M. Littré a donné la traduction) fit époque. L'exposition y est munie d'une immense

érudition qu'un style clair et facile rend accessible à tout esprit cultivé. On peut lui reprocher une assez fatigante monotonie. Le procédé littéraire, toujours le même dans chaque chapitre, laisse trop voir à l'avance le résultat uniforme où tend la discussion. L'auteur se met tour à tour au point de vue de l'interprétation rationaliste (qui prétendait ramener les miracles à leurs éléments naturels) et de l'interprétation supranaturaliste, et montre combien elles sont intenables. Alors vient, comme nécessaire et irrésistible, l'explication par le mythe. Nos évangiles ne sont point des documents historiques, mais le produit de la légende populaire, d'une mythologie inconsciente, dans laquelle la conscience chrétienne primitive reflétait naïvement son propre contenu. Le tout se terminait par une dissertation hégélienne sur l'idée de l'homme-Dieu dans laquelle Strauss démontrait que le vrai fils de Dieu, qui naît du Saint-Esprit, qui fait des miracles, meurt et ressuscite glorifié, c'est l'humanité elle-même : c'est elle seule qui réalise le dogme chrétien, car il n'est pas dans la nature des choses que l'idée absolue épuise sa richesse dans un individu; il y faut l'espèce tout entière. » La *Vie de Jésus* de M. Renan (1863) survenue après trente années de luttes et de travaux sur les questions si hardiment soulevées par Strauss se propose un objet tout différent de celui qu'avait eu en vue le théologien allemand : « Alors que chez le premier il devenait à peu près impossible de dire s'il restait autre chose de l'histoire que le fait abstrait de l'existence de Jésus de Nazareth, sa vie prenait chez le second les couleurs vives, les arêtes saillantes, le relief d'une histoire moderne. Que l'historien poète ait poussé trop loin et jusqu'au romanesque ce goût de peinture précise et vivante, il n'en faut pas douter. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il avait eu l'intuition d'une vie humaine intense, originale, profonde, que l'analyse des documents évangéliques lui avait fait apparaître. La réalité triomphait du mythe. C'est le progrès que l'œuvre de M. Renan, malgré son imperfection scientifique, marque sur celle de Strauss. D'extérieur et d'historique le problème en même temps est devenu intérieur et psychologique. Strauss se deman-

dait : Y a-t-il autre chose qu'un mythe dans la vie de ce personnage messianique? Aujourd'hui la question qui se débat est de savoir comment Jésus de Nazareth a pu se croire et se dire le Messie. Le fait historique étant mis hors de doute, c'est le phénomène psychologique qu'il s'agit d'expliquer. On connaît la solution présentée par M. Renan. Voulant montrer le développement par lequel Jésus est arrivé à ce rôle, il a établi trois périodes dans sa vie active. La première est celle de l'idylle galiléenne où Jésus apparait comme un doux et pieux rabbin, prêchant la pure religion de l'esprit. Puis entraîné par ses propres succès, par l'enthousiasme de ses disciples, il consent à se laisser nommer fils de David et se prête moitié sincèrement, moitié par complaisance, au rêve de ses amis. Enfin il entre en lutte avec la hiérarchie, s'exalte et se livre entièrement aux espérances apocalyptiques d'un prochain retour triomphant et de l'établissement politique du règne de Dieu. Au fond, et malgré tous les ménagements de l'historien, c'est la marche d'un esprit sain vers la folie. Le Christ de M. Renan flotte en effet entre les calculs de l'ambitieux et les rêves de l'illuminé. »

Venons-en maintenant au « Jésus-Christ » de M. Sabatier lui-même. Le travail très étudié, très dense de cet écrivain se divise en huit chapitres dont le premier est l'*introduction historique* dont nous venons de donner quelques extraits, et dont les autres ont pour titres : II, *les sources;* III, *chronologie;* IV, *le développement de Jésus;* V, *le drame de la vie de Jésus;* VI, *les miracles;* VII, *l'enseignement;* VIII, *la résurrection de Jésus.*

Dans la discussion des documents littéraires d'où nous extrayons des renseignements historiques sur la personne de Jésus, M. Sabatier fait intervenir dans une proportion plus grande que la plupart de ses devanciers et d'une façon peut-être plus ingénieuse que vraiment probante, le témoignage des lettres de l'apôtre Paul. Il est certain en effet que ces documents, ceux du moins dont l'authenticité est incontestée, constituent à cet égard, comme s'exprime notre auteur, « une première base historique qui défie toute épreuve. » Oui, sans doute, s'il ne s'agissait que

de démontrer l'existence positive de Jésus, l'attestation écrite et signée de l'apôtre des gentils serait hors de prix. Mais il s'agit moins aujourd'hui d'affirmer, ce que nul ne conteste, que les documents de l'Église primitive nous ont conservé, à côté de souvenirs réels d'une personnalité éminente, des légendes qui surchargent l'histoire jusqu'à la dérober, que de faire le départ entre ces deux éléments également incontestés et incontestables : l'histoire et la légende. Or je ne vois point que le témoignage de saint Paul nous serve ici fort utilement. Quand M. Sabatier affirme que « comme la vie de Paul depuis son enfance s'était écoulée à Jérusalem et dans l'école du temple, il est impossible qu'il n'ait pas rencontré Jésus lui-même et ne se soit pas intéressé aux discussions que celui-ci entretint avec les pharisiens et les sadducéens dans ses derniers jours et au drame sanglant qui les termina, » je vois dans ces lignes une hypothèse ingénieuse, — d'autant plus intéressante qu'elle se rencontre sous la plume d'un savant qui a pratiqué saint Paul autant et plus que nul autre en France, — mais je ne saurais y rattacher en aucune façon l'espoir de lumières nouvelles sur la courte et tragique carrière du fondateur du christianisme. M. Sabatier prétend encore que la conversion du fougueux persécuteur de la secte messianique naissante est inexplicable sans une rencontre antérieure de Paul avec Jésus. « Tout s'explique, dit-il, de la façon la plus aisée si Paul avait entendu et vu le Seigneur lui-même, si la lumière divine qui éclate tout d'un coup dans son âme tombe sur cette matière antérieure qu'il considérait d'un regard hostile et qui va devenir la base et l'objet de sa foi. Il semble que cette hypothèse explique seule aussi suffisamment l'assurance qu'eut Paul, dès les premiers jours, d'être apôtre, directement choisi par le Christ au même titre que les Douze. Tout en effet, sa conversion et sa mission, ne s'est-il pas passé exclusivement entre le Seigneur et lui ? On sait d'ailleurs qu'il vécut longtemps dans l'intimité de disciples à qui la vie historique de Jésus était familière, Ananias, Barnabas, Silas; il visita Pierre et Jacques trois ans après sa conversion et resta avec eux quinze jours. Le mot dont il se sert

à cette occasion indique qu'il voulait les connaître, et les connaître parce qu'ils étaient les témoins les plus autorisés de Jésus. Si ses lettres renferment peu de communications spécialement historiques, c'est qu'elles nous exposent sa théologie. Mais il est évident que, dans sa prédication missionnaire, l'histoire devait tenir une bien grande place, comme on le voit dans les discours des Actes (XIII et XX). » J'admets pour un moment le bien-fondé de cette fragile construction ; — où nous mène-t-elle? « Voici déjà, répond M. Sabatier, ce que nous saurions de Jésus si les lettres de Paul seules nous avaient été conservées. Homme il naquit d'une femme comme l'un de nous, au moment où s'accomplissaient les destinées d'Israël ; il descendait de la famille de David, il fut circoncis et soumis à la loi juive depuis le jour de sa naissance. Il vécut pauvre et méprisé du monde, mais oint de l'esprit de Dieu, en réalité le Messie attendu et libérateur de l'humanité. Faible de corps, puissant par l'esprit, il n'a pas connu le péché et il a réalisé pleinement la volonté de Dieu qu'il nous a révélé comme son Père et comme notre Père. Dans sa mission terrestre cependant, il n'a point dépassé les limites d'Israël, pour lequel il a choisi douze apôtres à qui il a laissé des instructions précises et qu'il a munis de son esprit et de sa vertu miraculeuse. Bien qu'il ne se soit adressé lui-même qu'aux Juifs, il a donné son Évangile à toute l'humanité et fondé avant de mourir et scellé par son sang une nouvelle alliance dans laquelle tous les hommes ont le droit d'entrer par la foi. Cette existence fut couronnée par le supplice de la croix que l'apôtre pouvait minutieusement dépeindre jusqu'à produire l'impression même de la réalité (Galates, III, 1). Ce supplice eut lieu au moment de la Pâque et fut ordonné par les chefs du peuple. Jésus fut saisi la nuit, livré par un traître. Auparavant il avait, dans un dernier souper, prédit et accepté sa mort comme le gage de la nouvelle alliance. Car il a donné sa vie librement et par amour pour ses frères. Aussi a-t-il été immolé comme la victime sainte pour les péchés des hommes. C'est ce que rappelle le pain et la coupe de la cène, ce symbole qu'il institua au dernier moment pour y atta-

cher la mémoire éternelle de son sacrifice. Il fut enseveli, mais le troisième jour il ressuscita et apparut à une série de témoins qu'on peut compter et mettre par ordre : Pierre, les apôtres, cinq cents frères, Jacques, Paul enfin. Depuis lors, il est caché en Dieu, d'où il viendra, selon ses propres paroles, pour être le juge des vivants et des morts. »

Est-ce là tout? Oui, en vérité. Nous n'avons pas fait tort d'une syllabe à l'argumentation de l'habile écrivain, et nous demandons à notre tour si un pareil résultat est de nature à satisfaire une aussi grande attente. Non, ce n'est point là l'« esquisse riche et précise » que prétend M. Sabatier ; c'est de la théologie et du dogme accrochés à un nom. Il faut se payer de quelque illusion, de beaucoup d'illusion, pour voir dans ces assertions, presque toutes empruntées au domaine de l'imagination et de la contemplation mystiques, « un évangile primitif, l'évangile des premiers jours, antérieur à tous les autres et qui peut servir justement à les contrôler. » Loin d'affermir la base qu'il prétend consolider, M. Sabatier me semble beaucoup plutôt la ruiner, — bien malgré lui, — en établissant que le principal promoteur du christianisme naissant, qu'un homme à qui les moyens ne manquaient certes pas pour se renseigner auprès de témoins oculaires, avait déjà substitué une entité métaphysique à la figure du Jésus actif et vivant. Heureusement que la tradition populaire conservait avec plus de piété le souvenir de son héros! Nous revenons ainsi aux évangiles synoptiques.

Les résultats auquels une étude approfondie de ces documents littéraires a conduit M. Sabatier sont, sauf le détail propre à tout écrivain original, ceux qui prévalent aujourd'hui dans les cercles savants. Il admet qu'un résumé de la prédication de l'apôtre Pierre, rédigé par Marc son disciple et son interprète, fait le fond du Marc actuel, et qu'on peut rétablir les lignes primitives de cet écrit capital par la comparaison de cet évangile avec les deux autres, Mathieu et Luc. En d'autres termes, la version la plus ancienne de la vie de Jésus (Proto-Marc), se restitue en éliminant du second des évangiles canoniques (Marc) toutes les par-

ties qu'il n'a pas en commun avec le premier et le troisième. A ce premier élément s'en joint un second, constitué par un recueil de discours et sentences de Jésus, d'origine apostolique, qui ne nous est point parvenu intact, mais dont les matériaux se retrouvent, bien que rangés d'une façon très différente et mêlés de données suspectes, dans Mathieu et dans Luc. Joignez-y, en troisième lieu, ce que M. Sabatier propose d'appeler « l'Évangile des voyages de Jésus » (Luc. IX, 5-XVIII, 14), fragment propre au troisième évangile. Le savant auteur mentionne enfin « la tradition johannique, indépendante de la tradition précédente, la complétant et la corrigeant souvent heureusement, laquelle se trouve au fond du quatrième évangile. » Nous nous refusons à le suivre sur ce terrain. Retenons ici seulement une remarque importante sur laquelle nous reviendrons, à savoir que « même après avoir établi la plus antique tradition, on se trouvera encore souvent devant la question du miracle. »

Nous passons à regret sur la *Chronologie* dont plusieurs points mériteraient de nous arrêter ; nous ne nous attarderons point non plus au chapitre intitulé *Développement de Jésus*, où l'hypothèse et les vues théologiques tiennent, à notre gré, une place trop considérable, et nous arrivons droit à un point capital, au paragraphe intitulé *Le drame de la vie de Jésus*. D'après M. Sabatier, c'est la prédication de Jean-Baptiste qui amena « la crise intérieure et décisive d'où sortit claire et désormais sûre d'elle-même sa conscience messianique. » Ainsi cet écrivain rejette la vue, soutenue par plusieurs en ces derniers temps, notamment par M. Colani, que Jésus ne s'est considéré et donné comme Messie qu'à une époque ultérieure. Toutefois il atténue quelque peu cette déclaration quand il nous dit, d'une part, que Jésus avait commencé par repousser l'idée qu'il fût le Messie et qu'il ne l'accepta « qu'après l'avoir transformée de fond en comble, l'avoir épurée de tout fanatisme comme de toute superstition grossière et en avoir fait la réalisation du royaume de Dieu spirituel, invisible et moral dans les âmes repenties et régénérées ; » d'autre part, que « pour éviter tout malentendu, » il ne s'est pas pressé

de prendre ce titre de Messie, se réservant de « faire l'œuvre avant de révéler l'ouvrier, laissant peu à peu déterminer le caractère de celui-ci par la nature de celle-là. » M. Sabatier va jusqu'à dire que Jésus « n'acceptera définitivement et ouvertement ce titre glorieux que lorsqu'il ne tiendra plus rien *de la chair ni du sang*, » c'est-à-dire lorsqu'il l'aura dépouillé des espérances de rénovation matérielle qui y étaient attachées dans l'opinion publique.

Malgré sa répugnance à admettre un changement dans la direction suivie par le fondateur du christianisme, M. Sabatier est trop loyal pour refuser de se rendre à l'évidence des faits. Il accorde donc que dans les premiers temps de son activité publique, Jésus s'est fait illusion sur ses chances de succès. Pour qu'on ne m'accuse point de dépasser sa pensée en la résumant sous cette forme précise, je citerai encore ici ses propres paroles : « L'attention populaire, qui un moment s'était fortement attachée à lui, l'enthousiasme des premiers jours se sont refroidis. Il se voit abandonné ; il vit plus intimement avec ses disciples, il provoque sur le chemin de Césarée de Philippe la confession de Pierre, pour se l'attacher plus décidément et assurer l'avenir de son œuvre. Il désespère en effet de la voir se réaliser par sa parole ou par ses miracles. Il renonce à obtenir la conversion de son peuple, qu'il avait sérieusement entreprise ; il comprend que sa mission, sous peine d'être lâchement abandonnée, demande sa mort. La croix entre dans son horizon comme une réalité positive. Il se fit à ce moment comme un nouvel épanouissement dans l'âme de Jésus. Du baptême et de la tentation était sorti le Messie spirituel et moral ; des dernières épreuves de Galilée et des tentations de cette période sort le Messie souffrant, décidé à s'immoler à son peuple et à sceller son ministère de son martyre. On remarquera en effet qu'en acceptant l'hommage de Pierre, il y joint immédiatement la prédiction de ses souffrances inévitables et de son prochain supplice. »

M. Sabatier en arrive à distinguer trois périodes dans la carrière de Jésus. Une première période toute d'espérance et de joie ; une époque de crise « qu'on peut faire dater de la mort de Jean-

Baptiste ou de l'accusation portée contre Jésus de chasser les démons par Béelzébub qui marque sa rupture avec les pharisiens. Elle a son terme et son couronnement dans la scène du chemin de Césarée de Philippe et dans la décision de Jésus de monter à Jérusalem et d'y mourir. » La troisième période est celle de la lutte et de la catastrophe finale en Judée.

Je laisse maintenant de côté toutes les autres parties de ce travail. Ceux qui le parcourront devront tenir compte, pour être équitables, des susceptibilités du public auquel s'adressait M. Sabatier, susceptibilités que l'auteur a dû ménager et dont le souci embarrasse souvent sa marche; ils devront tenir compte aussi d'une situation d'esprit assez complexe, où l'historien ne parvient pas à secouer complètement les scrupules du croyant, ce qui aboutit à une confusion regrettable, en introduisant fréquemment un élément d'erreur dans l'exposé des problèmes et dans leur solution. On constatera surtout cette préoccupation dans les chapitres qui traitent des miracles et de la résurrection de Jésus.

Venons-en donc, sans plus d'ambages, au cœur même du sujet, à cette question essentielle: Qu'est-ce que Jésus s'est proposé de faire? — On a vu par ce qui précède que Jésus, d'après M. Sabatier, s'était considéré, dès le début de son ministère, comme chargé de réaliser les espérances messianiques, mais en les transformant; qu'il avait pensé d'abord arriver à ses fins par sa parole et son influence personnelles, mais que, constatant qu'il n'y parviendrait point par ce chemin, il avait changé ses batteries et entrepris avec ses adversaires une lutte résolue dont il prévoyait que sa mort serait la conséquence. Il n'agissait point ainsi par désespoir et à l'aveugle, mais il s'était convaincu par ses méditations et son examen des circonstances, que son martyre assurerait le triomphe des idées qu'il s'était trouvé impuissant à faire prévaloir par son activité missionnaire.

La seule chance que nous ayons de voir un peu clair dans ce chapitre, aussi obscur que capital, de l'histoire religieuse de l'humanité, c'est de déterminer le sens que Jésus attachait au terme de royaume des cieux, équivalent de royaume ou d'ère messia-

nique. Personne ne conteste qu'il ne se soit proposé de préparer ou de fonder une économie nouvelle. Seulement on se divise profondément quand on veut définir le sens qu'il attachait à cette rénovation ou transformation, dont il se considérait comme l'organe.

« Le royaume des cieux, dit M. Sabatier, est (pour Jésus) le royaume du Père céleste, un nouvel ordre de choses spirituel et moral où la volonté du Père sera faite ici bas comme elle l'est dans le ciel. La conception que Jésus a eue du Père a modifié essentiellement la notion du royaume ;... il s'agissait pour lui d'autre chose que d'une révolution politique et d'un triomphe matériel de la théocratie. » Et un peu plus loin : « En faisant du royaume des cieux un royaume vraiment céleste, c'est-à-dire idéal, Jésus l'a élevé infiniment au-dessus de toutes les barrières nationales et sociales ; il a fondé vraiment le royaume des esprits, qui ne dépend plus des limites du temps et de l'espace. »

Je ne puis pas dissimuler la déception que me font éprouver de pareilles déclarations. Je ne saurais assez m'étonner qu'un esprit aussi consciencieux, aussi curieux, reste inféodé sur ce point aux banalités du rationalisme. La question n'est pas tranchée, elle est éludée. Il ne s'agit point de savoir si Jésus a voulu organiser un mouvement révolutionnaire contre les Romains ; le contraire est trop évident. C'est donc se tirer à bon marché des difficultés du sujet que d'opposer au messianisme belliqueux un messianisme idéal, dont la pensée était incompréhensible pour les contemporains. Non seulement on peut objecter aux vagues assertions de M. Sabatier des textes décisifs, mais on est en droit de lui reprocher d'avoir laissé la question au point où elle était il y a trente ans, et de n'avoir tenu aucun compte des graves attaques dont l'opinion toute conventionnelle qu'il reproduit avait été l'objet [1].

Entre le messianisme belliqueux et révolutionnaire et le messianisme philosophique, éthéré, dont M. Sabatier se borne à

[1]) Voyez entre autres notre *Histoire des idées messianiques*, p. 178-244.

reproduire la formule après MM. Reuss et Colani, il y a place pour d'autres conceptions, entre autres pour la foi en une révolution surnaturelle que doit préparer la rénovation morale du peuple de Dieu, et qui doit, à son tour, assurer le triomphe de la volonté céleste sur la terre. Une telle vue s'accommode parfaitement des conceptions mystiques les plus élevées, que nous n'avons nul dessein de refuser à Jésus. Voici en quels termes nous avions posé nous-même, il y a quelques années, la question; cet essai, dont toutes les assertions ne sont peut-être pas également défendables (nous allons y revenir à propos de M. Havet), constitue, si nous ne nous trompons, un effort consciencieux pour rétablir la pensée de Jésus, défigurée par toutes les théologies, dans son cadre naturel.

« Jésus, disions-nous, croit aussi fermement que personne à l'avènement prochain de l'ère messianique; mais d'une part, — et en cela il n'était certainement pas seul de son opinion, — il ne dédouble pas l'ère messianique en deux périodes : l'une faisant partie de la présente économie et précédant le jugement dernier, l'autre définitive, venant après ce jugement; et, de l'autre, il est fort peu préoccupé d'une revanche politique et d'une suprématie d'Israël sur les Romains. Sur ce second point certainement encore, bien des hommes religieux partageaient sa manière de voir. En tout ceci, il est essentiel de ne pas oublier que le « type messianique » alors courant ne s'imposait nullement comme eût fait un dogme religieux, et qu'une grande latitude était laissée à tous dans l'idée qu'il leur plaisait de se faire du royaume de Dieu attendu. Jésus donc, comme Jean-Baptiste et après lui, a pu se construire une théorie messianique qui fût à la hauteur des exigences de sa conscience et de son esprit.

« L'idée du Messie, qui lui était sans doute assez antipathique sous sa forme vulgaire, a dû en particulier fort peu le préoccuper tant qu'il s'est imaginé que Jean et lui (lui surtout) suffiraient à remplir le rôle de « préparateurs » de la venue de Dieu, que la tradition réservait à Élie ressuscité. N'admettant pas

une première ère messianique, il n'eût trop su quel rôle donner à ce Messie du peuple, qui ne lui était point sympathique; d'ailleurs, avec les procédés de l'exégèse du temps, ne sentant pas la nécessité d'un Messie, il ne devait guère le retrouver dans les saints livres, que sans doute il méditait assidûment.

» Survient la crise dont nous avons essayé de démêler le sens et la raison [1]. L'idée de Messie, jusqu'alors dédaignée, se présente à lui avec des couleurs toutes nouvelles. Le « Fils de l'homme » (ou prophète annonciateur) et le « Messie » ne font plus qu'un, et le personnage auquel aboutit tout ce travail intérieur est un « Messie qui doit mourir. » L'avènement du royaume de Dieu (ou des cieux) n'en reste pas moins à l'horizon. Seulement cet avènement sera précédé de la mort du Messie, c'est-à-dire de sa mort à lui Jésus, puis d'un temps d'épreuve (d'après des analogies fournies par les prophètes). Le royaume de Dieu, retardé ou simplement voilé pour un moment par le nuage sombre qui vient s'interposer entre le présent et lui, c'est toujours l'ère messianique *après* le jugement, qu'il n'avait cessé d'attendre avec ses contemporains. Nulle part il ne la décrit; nous savons seulement qu'elle sera précédée de la résurrection et du jugement général. Quand Dieu viendra présider les assises solennelles, Jésus-Messie, recueilli auprès de lui lors de sa mort, descendra avec lui sur les nuées du ciel, sans prendre part pour cela au jugement, et obtiendra la place d'honneur dans le royaume de bonheur et de justice qui ne verra pas de fin [2]. »

On verra dans ces lignes une tentative de replacer dans un cadre, dont la structure générale ne diffère pas sensiblement de celle admise par M. Sabatier, une figure qui soit celle d'un prophète juif du Ier siècle de notre ère, et non du moraliste religieux que peuvent se proposer comme idéal tels cercles protestants du XIXe. Chez le savant que nous critiquons, entre le contenant qui est emprunté à l'histoire réelle, et le contenu qui

1) Crise provoquée par l'opposition violente d'un grand nombre et par le supplice de Jean-Baptiste.
2) Ouvrage cité, p. 240-244.

trahit les désirs d'un contemporain, il y a incompatibilité, manque absolu de convenance et de rapport; par suite la doctrine prétendue ne saurait expliquer sa conduite, et la question reste non résolue.

Nous nous expliquons cet insuccès par la position personnelle de l'auteur. Son œuvre, fort utile pour infuser quelque sens de la réalité à des esprits qui ne connaissent que les abstractions du dogme, ne s'est pas placée assez franchement sur le terrain de l'histoire pour apporter des lumières nouvelles à ceux qui n'en connaissent pas d'autre.

III

Avec M. Ernest Havet nous nous plaçons d'emblée sur ce terrain de la pure histoire, qui est le nôtre, qui est celui de cette *Revue*. Nous n'aurons donc point à nous débattre contre un dogme, que nous faisons profession d'ignorer. Que Jésus de Nazareth, que le rabbi galiléen ait été divinisé de bonne heure par ses adhérents, il ne nous importe : ce que nous voulons connaître, c'est l'homme Jésus et lui seul [1].

En quelques phrases vigoureuses, l'éminent écrivain situe son sujet; puis il évoque la figure de Jean-Baptiste, cette préface de l'Évangile traditionnel, que la critique moderne reconnaît de plus en plus être la préface essentielle de l'œuvre du fondateur du christianisme. « Il paraît, dit M. Havet, être le premier qui ait annoncé l'avènement prochain du royaume de Dieu, non plus

[1]) « La première obligation que nous fait le principe rationaliste, qui est le fondement de toute critique, dit M. Havet, est d'écarter de la vie de Jésus le surnaturel. » Sans aucun doute, mais nous ne saurions approuver ce terme de rationaliste. Le véritable rationaliste, au sens historique du mot, — nous avons déjà eu occasion de le dire, — c'est l'écrivain qui ramène quelque enseignement du passé à son point de vue propre, soit philosophique, soit mystique; c'est celui qui ne respecte pas assez l'histoire pour laisser à chaque homme et à chaque doctrine le caractère de son temps et de son milieu. Le rationalisme peut être de droite comme de gauche, de toutes les nuances de droite comme de toutes les nuances de gauche, son principe étant de contraindre telle figure à entrer dans les lignes de l'idéal qu'il a adopté lui-même.

comme un événement du monde présent, mais comme la fin de ce monde et l'ouverture d'une nouvelle existence, et il invitait les enfants d'Israël à se préparer à cette régénération par un changement de vie, μετάνοια, et à pratiquer « la piété envers Dieu « et la justice envers les hommes », pour mériter la « rémission de « leurs péchés, » qui faisaient encore obstacle au bienfait divin. L'eau où il faisait plonger ceux qui venaient à lui (en même temps qu'il leur en versait sans doute sur la tête) était le signe de cette purification des âmes. »

Immédiatement l'ingénieux écrivain complète ce bref tableau par des réflexions de la plus grande importance : « *Luc* nous dit expressément que les peuples se demandaient si Jean n'était pas le Christ (III, 15), et il paraît bien qu'il passa pour tel après sa mort. Le roman pieux attribué à Clément de Rome et intitulé : *les Reconnaissances*, nous l'assure : Parmi les disciples de Jean, ceux qui paraissaient considérables se séparèrent de la foule et prêchèrent que leur maître était le Christ (I, 54). — Josèphe, qui s'applique à ne rien laisser paraître de ce qui touche aux idées messianiques, se borne à marquer l'impression profonde que causa sa mort ; il dit qu'un échec qu'Hérode éprouva peu après dans une guerre contre un roi arabe, son voisin, parut un châtiment de Dieu qui le frappait pour ce crime. Mais si, après la mort de Jean, on s'est mis à croire qu'il pouvait bien être le Christ ou Messie, on était amené nécessairement par là à l'idée que le Christ, au lieu de régner, ou plutôt avant de régner, pouvait bien souffrir et mourir, sauf à se relever du tombeau quand serait venue l'heure de son règne. C'est peut-être ainsi que s'est répandue l'interprétation qui appliquait au Christ le chapitre d'*Isaïe* sur la *passion* d'Israël [1]. »

Je continue cette citation, qui est essentielle : « Cependant il semble que cette imagination, trop nouvelle encore, n'ait pu se fixer sur Jean, et se soit transportée sur Jésus, sur celui au sujet

[1] Comparez à cette vue des considérations analogues dans notre *Histoire des idées messianiques*, chap. VI, p. 213 et suiv., en particulier la *note* de la page 223.

de qui un *Évangile* fait dire à Hérode: Celui-là est Jean qui s'est relevé d'entre les morts. (*Matth.*, XIV, 2.) — Alors les disciples de Jésus regardèrent Jean comme un simple précurseur de leur maître; en suivant cette idée, ils imaginèrent que Jean lui-même avait ainsi parlé, et qu'il annonçait la venue « d'un plus fort que lui. » Cela ne peut évidemment être accepté. Je crois même que, dans la vérité historique, Jean a fait en Judée une plus grande figure que Jésus, et qu'il est l'auteur réel de la révolution religieuse dont Jésus a eu l'honneur. La manière dont Josèphe, dans son *Histoire*, s'arrête à parler de lui suffirait pour témoigner de son importance (*Antiq.*, XVIII, v, 2); mais les Évangiles mêmes laissent échapper à son sujet des expressions très singulières : « Je vous le dis en vérité, il ne s'est jamais levé parmi les fils des femmes un plus grand que Jean (Matth., IX, 11). — Et encore : La loi et les prophètes jusqu'à Jean, et, depuis lors, la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu (Luc, XVI, 16)... — Jésus, cependant, est demeuré définitivement le Christ (Messie) unique. »

Je ne suis pas loin de donner un assentiment complet à ces vues, dont je me suis singulièrement rapproché dans une publication antérieure. J'ai prétendu même, — et je crois, après plusieurs années, pouvoir maintenir cette assertion — que Jésus, dans la crise finale de sa vie, a affirmé que Jean-Baptiste continuait d'être son maître à lui, son « chef de file, » le véritable fondateur du royaume de Dieu, ainsi que l'indiquent déjà les deux textes cités par M. Havet, et dont je donnais la même explication que lui, contrairement à l'exégèse qui a prévalu dans la tradition[1]. J'en trouvais la preuve dans la parabole dite des méchants vignerons, et dans les passages voisins, où l'interprétation consacrée voit une sorte de prophétie dont l'effet ne se conçoit pas sur les auditeurs, et où je reconnais, au contraire, une vigoureuse allusion à un fait encore présent à la mémoire des contemporains, et qui était de nature à

[1]) Un interpolateur, choqué de l'éloge du Baptiste que contient la première de ces citations, a voulu la corriger par l'addition de ces mots : « Cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui, » qui jure avec le contexte et a facilité une grave erreur d'interprétation. Ouvrage cité, note 2 de la page 188.

les impressionner profondément. Ici encore, je demande la permission de reproduire un passage de mon *Histoire des idées messianiques*.

« Jean et le Fils de l'homme (nom sous lequel Jésus se désignait d'habitude, et que je considère comme synonyme non de *Messie*, mais de *prophète*) sont deux prophètes chargés du même office, bien qu'ils y apportent l'un son austérité, l'autre sa joyeuse confiance... Jean et Jésus sont frères, mais Jean a sur Jésus l'immense privilège d'avoir été le frère aîné, d'avoir inauguré l'œuvre que Jésus continue. Cette conviction que son œuvre à lui repose sur celle de Jean, et que, sans cette base, la sienne n'est rien, le pénètre jusque dans les derniers jours de sa vie, jusqu'au moment de mourir... Nous en avons la preuve dans sa réponse à une question posée par ses adversaires : Par quel pouvoir agis-tu ainsi, et qui t'a donné ce pouvoir ? — Quand vous m'aurez dit, réplique-t-il, si le baptême de Jean venait du ciel ou des hommes, je vous dirai à mon tour quelle est l'autorité par laquelle j'agis (Matth., XXI, 23 suiv.), — c'est-à-dire : si vous croyez à l'autorité divine de l'œuvre de Jean, vous croirez aussi en la mienne, et, en d'autres termes : puisque vous n'avouez pas l'autorité du Baptiste, vous ne reconnaîtrez pas davantage la mienne, qui est la même, car l'une tient à l'autre. — Sa pensée reste alors fixée sur celui dont la parole hardie a ouvert l'ère nouvelle ; il blâme vivement les pharisiens de n'avoir pas écouté l'appel du Baptiste ; puis, dans une comparaison émouvante, il leur reproche amèrement d'avoir traîtreusement mis à mort Jean, le fils bien-aimé dont le maître de la vigne espérait que les rebelles le respecteraient, quoiqu'ils n'eussent point respecté les prophètes envoyés avant lui ; et, après les avoir menacés de la vengeance divine, il leur rappelle enfin une parole de l'Écriture : la pierre que les architectes [ont] rejetée, c'est de celle-là que le Seigneur fera la clef de l'édifice. — Cette pierre, c'est encore le Baptiste [1]. »

[1]) Ouvrage cité, p. 188-191. Cf. Mathieu, XXI, 23-42. Voyez aussi la note de la page 191. Nous avons ici suivi le texte de Mathieu ; il eût été préférable de prendre celui de Marc, *a priori* plus digne de créance, et où le nexe de l'argumentation est rendu plus vigoureux par la suppression de quelques lignes. Voyez la même note de la page 191.

Je vois donc dans la thèse de M. Ernest Havet une confirmation éclatante de mes propres vues, en même temps que je le prie de bien vouloir considérer si mon interprétation des textes indiqués à l'instant n'apporte pas un utile renfort à sa démonstration. — Pourquoi est-ce Jésus, pourquoi n'est-ce pas Jean qui a fondé le *christianisme* ou messianisme (christ = messie) ? C'est là un de ces problèmes que la curiosité de l'historien aime à se poser, sans posséder les éléments indispensables à leur solution. Peut-être est-ce surtout parce que Jean n'a pas eu un saint Paul, résolu à transporter son œuvre, à peine encore ébauchée, du terrain du judaïsme sur celui du paganisme !

C'est à Jésus qu'il faut donc en revenir toujours. — M. Havet apprécie avec sûreté les documents qui nous renseignent sur sa personne. A ceux qui cherchent à se dissimuler la déplorable insuffisance de ces sources (ah ! si nous savions sur le fondateur du christianisme le quart de ce qu'on sait sur Mahomet !), il est utile, il est bienfaisant de mettre sous les yeux les résultats avérés de de la critique, tels que les rend l'éminent écrivain, avec l'autorité d'une forte information.

« Nous n'avons aucuns renseignements sur la vie de Jésus en dehors des quatre *Évangiles*, comme on les appelle, et les Évangiles sont de bien pauvres documents. D'abord ils sont venus très tard, car ils sont certainement postérieurs à la prise de Jérusalem par Titus ; on ne peut donc supposer moins de quarante années entre la date de la mort de Jésus et celle du plus ancien Évangile. Ensuite, il sont écrits en grec, et par conséquent pour des pays étrangers à ceux où Jésus a vécu, loin de tout témoin de sa vie et de tout contrôle.

« Rapprochés les uns des autres, les quatre Évangiles ne s'accordent pas entre eux, et leur désaccord obstiné a cruellement embarrassé les croyants. Il n'y a pas un seul récit, je dis rigoureusement pas un seul, qui soit présenté dans les quatre Évangiles de la même manière, et, le plus souvent, les différences sont telles entre les différentes versions, qu'il est impossible de les concilier, et qu'il faut sacrifier l'une à l'autre. Le fameux *Examen*

critique de la vie de Jésus, par Strauss, est rempli par la discussion de ces divergences, poursuivies jusque dans le moindre détail, de manière que pas une phrase ne subsiste inattaquable...

« Si, au contraire, on se met en dehors de l'orthodoxie, cette critique perd de son importance, puisqu'il n'y a rien de plus ordinaire que des variations et des contradictions dans des récits humains. Cependant elles sont ici à la fois tellement marquées et tellement multipliées, que les doutes qu'elles soulèvent vont au delà de ceux que la plupart des histoires suggèrent. Nous avons ainsi l'impression, non plus que la vérité primitive a été altérée, mais que le plus souvent il manque au récit un fond de vérité primitive et que l'imagination a tout fait.

» Enfin, aucun de ces livres ne présente les caractères d'un récit suivi. Ce sont des scènes détachées qui ne tiennent les unes aux autres par aucun lien ; on s'y propose d'édifier le lecteur, nullement de le renseigner. Les indications chronologiques y sont en très petit nombre, et nullement sûres. A l'exception des noms des Douze, rien n'est plus rare qu'un nom propre dans ces récits, et c'est assez pour montrer combien ils ressemblent peu à de l'histoire. Jésus les traverse comme une apparition plutôt qu'il n'y figure comme un homme réel qui a des amis et des ennemis, des maîtres, des camarades, des projets et des aventures. Il a prêché une fois, une autre fois il a guéri ; il a fait une autre fois l'un et l'autre, sans qu'on nous marque le plus souvent ni quand ni où. Voilà à peu près tout ce qu'on nous dit : ce n'est pas là une histoire.

« Il existe, il est vrai, des lettres de Paul, notablement plus anciennes que les Évangiles, et plus voisines de Jésus. Mais ces quatre courts morceaux... ne nous apprennent rien sur le maître, que Paul n'avait pas connu. Aussi demeure-t-on bien étonné, quand on a étudié le Nouveau Testament pour s'éclairer sur la personne de Jésus, de la vanité de cette étude et de la profonde ignorance où l'on aboutit...

« La critique a reconnu que le plus ancien des quatre Évangiles est celui qui vient le second, dans nos recueils, sous le

nom de Marc, et qui est le plus court et le plus simple. C'est donc à celui-là que nous devrons nous adresser de préférence pour chercher la vérité sur Jésus; mais celui-là même nous fournit bien peu de chose. »

Et un peu plus loin :

« Après avoir effacé des récits évangéliques le surnaturel, on pourrait croire que rien n'empêche d'accepter le reste; mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'on ne peut s'en rapporter à leur témoignage. Je ne connais qu'un seul de ces faits qui soit absolument incontestable, c'est que Jésus a été mis en croix par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus; mais, à l'exception de ce fait unique, je ne crois pas qu'on ait produit au sujet de Jésus une allégation qui ne soit sujette à des doutes très graves. »

Sur trois points essentiels, M. Havet se propose de montrer tout d'abord que les historiens de Jésus ont fait uniformément erreur. Il tient pour douteuses, sinon pour fausses, les trois propositions suivantes :

Que Jésus se soit donné pour le Christ;

Qu'il ait été supplicié à la suite d'une condamnation solennelle prononcée par le synédrion assemblé et dont le procurateur Pilatus s'est fait l'exécuteur ;

Qu'il ait annoncé la réprobation des Juifs et l'élection des païens à leur place; que ses attaques les plus vives aient porté sur les pharisiens.

Je laisse de côté le second point, sur lequel un de nos collaborateurs reviendra prochainement; je néglige la seconde partie du troisième point, relative à l'attitude de Jésus envers les pharisiens [1], pour dire un mot seulement de la prétendue réprobation du judaïsme, et je m'arrêterai avec plus de soin à la première thèse, qui est réellement nouvelle et du plus haut intérêt.

En ce qui touche la « réjection d'Israël, » qui est en effet devenue un lieu commun de la tradition, M. Havet est absolument dans

[1]) J'accorde volontiers à M. Havet que les Évangiles ont beaucoup exagéré, mais je ne saurais, faute d'espace, m'engager plus longuement.

le vrai. C'est là une prétention insoutenable et qui ne tient pas devant l'examen des faits. Jamais Jésus de Nazareth n'a prononcé les paroles inouïes que lui prêtent à cet égard les Évangiles; c'est saint Paul seul qui, par une entorse incroyable donnée au christianisme primitif, a orienté la boussole de la secte nouvelle sur les terres païennes, et ce n'est qu'après le succès de cette tentative audacieuse qu'on a pu glisser dans les paroles de Jésus, sous la forme d'une prédiction, la constatation du fait accompli. Le transfert des promesses messianiques du peuple élu aux « gentils » ne pouvait être tenté et accompli que par un homme résolu à faire fléchir la tradition la plus authentique, — au sujet de laquelle il affichait volontiers son mépris — devant la raideur d'un système élaboré dans sa tête. Seulement, tout en me rangeant à l'avis de l'éminent écrivain, je dois réclamer le droit de priorité sur ce point. La démonstration qu'il fait d'une façon si décisive, je l'avais déjà présentée dans mon *Histoire des idées messianiques*[1], contre un critique fort distingué qui, lui aussi, comme le fougueux apôtre, sacrifiait trop aisément les faits aux idées préconçues, M. Colani. « Dans l'état actuel de la science, disais-je, et en présence des textes, rien ne nous autorise à affirmer que Jésus entendit ouvrir le royaume à venir aussi bien aux païens qu'aux Juifs, et l'on doit plutôt être disposé à admettre que, dans sa pensée, les païens, pour prendre part à la félicité future, doivent passer par le judaïsme, ce qui fut la foi de la primitive Église. »

Quant à l'assertion d'après laquelle Jésus n'a pas prétendu être le Christ (ou Messie) et ne s'est pas donné pour tel, c'est une opinion véritablement nouvelle et du plus vif intérêt, quoique peut-être d'une portée moindre qu'il ne paraît au premier abord. En effet, la fondation de l'Église chrétienne n'en repose pas moins sur la foi en la messianité de Jésus, que celui-ci ait revendiqué lui-même ce titre, ou que ses disciples le lui aient attribué spontanément après sa mort. Je dois déclarer que, bien que j'aie eu occasion de me prononcer précédemment sur ce point, je me sens

[1] P. 203-206.

absolument sans parti pris, ne demandant pas mieux que de me laisser convaincre, si l'argumentation de M. Havet ébranle les textes qui servent d'appui à l'opinion vulgaire.

Il faut dire que l'opinion vulgaire avait été déjà entamée par la critique. M. Colani, dans le curieux ouvrage qu'il a publié sous le titre de *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, — mais où malheureusement la pénétration critique s'est souvent trouvée en défaut devant le parti pris du philosophe et du théologien, — avait démontré d'une façon très satisfaisante que Jésus n'avait pas accepté le titre de Messie avant la confession de Pierre sur le chemin de Césarée de Philippe. On a vu que M. Sabatier accordait partiellement cette thèse, quand il déclare, à son tour, que Jésus n'a pas *revendiqué* le titre de Messie avant la même date. M. Havet va beaucoup plus loin en disant que Jésus n'a jamais manifesté de prétention à ce titre.

J'entends d'ici les hauts cris jetés dans le camp des partisans de la conservation ; on taxera cette assertion de défi et de gageure. Il faut commencer par déclarer qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. L'emploi mal raisonné des termes de Messie (Christ) ou de royaume messianique a fait naître des idées peu exactes. Jean-Baptiste prétendait travailler à l'avènement du royaume de Dieu ou royaume messianique, certainement sans attendre un Messie personnel[1] ; Jésus, d'après bien des critiques et d'après nous-même, a d'abord annoncé cette même révolution surnaturelle sans prétendre y jouer le rôle de Messie et sans penser qu'aucun autre dût y être appelé. L'ère messianique, pour beaucoup, ne comportait d'autre roi que Dieu lui-même ; dans les cercles populaires, on préférait l'idée d'un Messie humain, d'un personnage accrédité par la Divinité. *A priori* il n'est donc pas impossible que Jésus, disciple de Jean-Baptiste qui n'attendait pas de Messie humain, n'en ait pas davantage admis, soit un autre, soit lui-même. Et il n'est pas impossible non plus, comme nous l'indiquions il y a un instant[2], que l'enthousiasme de ses disciples ait affublé Jésus de

[1]) Voyez notre *Histoire des idées messianiques*, p. 171-176.
[2]) Ouvrage cité, p. 183 suiv.

ce titre, après sa mort, sans qu'il l'eût revendiqué lui-même. Nous le répétons, c'est une affaire de textes et pas autre chose.

M. Havet est frappé de voir que partout où la qualité de Christ (Messie) est attribuée à Jésus par d'autres, il recommande impérieusement que cette qualité soit tenue secrète. Pourquoi un homme qui se propose de se faire reconnaitre des siens pour le Messie, ferme-t-il ainsi la bouche à ceux qui ont su discerner ce haut caractère? Sous prétexte d'écarter de fausses interprétations, il est bien clair que c'était y prêter davantage encore. Il y a en particulier, lors de la Transfiguration, une mention fort curieuse : « Comme Pierre, Jacques et Jean, qui en ont été les seuls témoins, descendent avec lui de la montagne, l'Évangile dit qu'il leur enjoint de ne raconter à personne ce qu'ils ont vu, *jusqu'à ce que le Fils de l'homme se soit relevé d'entre les morts*. (Marc, IX, 8.) — Tout esprit critique, dit M. Havet, jugera que l'écrivain qui s'exprime ainsi a conscience que, du vivant de Jésus, personne n'avait entendu parler d'une pareille scène. — On doit croire également, conclut-il, d'une manière plus générale, que si Jésus, dans l'Évangile, répète si souvent la défense de dire à personne qu'il est le Christ, c'est que l'auteur a conscience que, du vivant de Jésus, personne ne l'avait entendu dire, et qu'en réalité cela ne s'est dit qu'après sa mort. » Cette argumentation est fort ingénieuse. Est-elle tout à fait probante? Je n'oserais le dire encore.

Toutefois, dans une circonstance grave, devant une assemblée solennelle qui devait décider de son sort, Jésus aurait rompu le silence qu'il s'était imposé et qu'il avait imposé aux autres jusque-là. Le sanhédrin assemblé ne trouvait aucune charge décisive à invoquer contre Jésus, lequel gardait le silence. Tout d'un coup, le grand-prêtre, comme par une subite inspiration, adresse au prévenu cette question étrange : Est-ce toi qui es le Christ, le fils du Béni? Jésus, qui n'avait pas daigné discuter les accusations portées contre lui, semble saisir avec empressement l'occasion de se faire condamner à une mort certaine. — Oui, je le suis, répond-il, et vous verrez le Fils de l'homme

assis à la droite de la Vertu et venant sur les nuées du ciel (Marc, xiv, 55-65). Un peu plus tard, Pilate lui adresse à son tour une question analogue : Est-ce toi qui es le roi des Juifs? — C'est toi qui le dis, répond Jésus. — J'avoue que tout cela manque de vraisemblance. Pour entraîner la condamnation de Jésus, il aura donc fallu qu'il se donnât la peine d'avouer lui-même sa qualité de Messie, personne n'étant en mesure de témoigner qu'il se l'était publiquement attribuée. « Il semble, comme s'exprime M. Havet, qu'il n'en faut pas davantage pour conclure qu'en effet Jésus n'a jamais dit qu'il fût le Christ. »

Si M. Havet a vu juste, les affirmations messianiques assez clairsemées que les Évangiles prêtent à Jésus s'expliquent aisément. On a trouvé qu'elles manquaient : on les a introduites[1]. Encore une fois, je ne saurais me prononcer dès ce jour d'une façon définitive sur la proposition de M. Havet, mais je déclare qu'il a rendu à nos yeux très suspecte l'assertion traditionnelle.

Les points que nous venons d'indiquer ne sont pas les seuls où M. Havet ait fait porter sa méfiante enquête. Il conteste « l'appel des Douze, institués par Jésus pour annoncer sa parole comme ses *envoyés* » (Marc, iii, 14, et vi, 30), remarquant avec raison « qu'on ne voit pas qu'une seule fois dans les Évangiles un seul des Douze se détache de Jésus et s'en aille prêcher quelque part, mais qu'ils y sont constamment rassemblés autour de lui. » A quoi j'ajoute : Qu'auraient-ils fait seuls et loin de leur maître ? — M. Havet est certainement dans le vrai quand il ajoute que « ce n'est qu'après la mort de Jésus que ses disciples ont porté çà et là en son nom la *bonne nouvelle*. C'est alors aussi sans doute qu'il se forma parmi ces missionnaires un collège des Douze, représentant les douze tribus d'Israël. »

S'attaquant de nouveau à un point qui passait jusqu'ici pour

[1]) M. Havet prête au titre de Fils de l'homme que Jésus s'applique volontiers, une intention messianique, et doit supposer pour cela plus d'intercalations que nous-même, qui n'y trouvons rien de semblable. Un peu plus tard, on eut les équations : Jésus = Messie, donc Fils de l'homme = Messie, et c'est ainsi que Fils de l'homme dans quelques passages se trouve avoir effectivement une signification messianique.

hors de conteste, M. Havet conteste l'authenticité de la portion la plus originale du Discours sur la montagne, de ce « parallèle hautain » que Jésus poursuit sur ce thème : Vous savez qu'il a été dit aux anciens... Mais moi, je vous dis (Matth., v, 21-48). — « Sans prétendre démontrer en forme, ajoute l'écrivain, que Jésus n'a pas pu parler ainsi, on se demande pourtant si l'orgueil et l'amertume qui se font sentir dans ce discours ne se comprennent pas mieux en supposant qu'à l'époque où il a été écrit, la rupture entre le judaïsme et le christianisme était accomplie. » Je ne vois rien à objecter de décisif à des doutes qui ne constituent qu'une sage précaution à l'endroit de textes dont la composition et le caractère commandent la méfiance. — « Et cependant Jésus a vécu, » dit éloquemment M. Havet.

Qu'était-il? « Un inspiré; c'est le trait dominant de sa physionomie. » Ne rapporte-t-on pas que sa famille se mit à sa poursuite et voulait se saisir de lui comme d'un fou (Marc, III, 21)? — « Ce sont eux, *la mère et les frères de Jésus*, dit avec quelque ironie M. Havet, qui ont dit les premiers le mot qu'on a tant reproché à M. Soury [1]. » — Il me semble que cette appellation *d'inspiré* est profondément vraie et marque d'un trait heureux ce caractère étrangement défiguré par presque tous ses biographes. M. Havet a des lignes très perspicaces sur les allures indépendantes, tant soit peu irrégulières, du fondateur du christianisme. Il est frappé de l'amertume qui règne dans plusieurs déclarations, mais aussi de son attendrissement à l'égard des humbles et des souffrants, de son amour pour la pauvreté et de sa haine pour la richesse, de la finesse qui éclate dans plusieurs réponses à des questionneurs malintentionnés.

Dans l'Évangile de Mathieu, M. Havet conteste l'authenticité de la plupart des traits non connus de Marc. Dans Luc il ne repousse pas moins les retouches apportées à la figure de Jésus. Ces réserves, qui ressemblent, au premier abord, à un scepticisme

[1]) Ce n'est pas le *mot* que les critiques sérieux ont reproché à M. Soury, mais l'absence d'une démonstration, même spécieuse, qui faisait d'autant plus ressortir un étalage étrange d'assertions médicales.

prémédité, sont fondées quand on regarde de plus près. Ce que perd la figure de Jésus, l'histoire de l'Église le regagnera. Car ce sont ses luttes, ses aspirations, ses désirs dont elle a chargé la physionomie de son fondateur. Ce sont ses propres expériences et son passé qu'elle place sous forme d'avertissements et de prophéties dans la bouche de Jésus. — Le quatrième Évangile, comme de juste, est complètement écarté.

M. Havet, malgré l'insuffisance notoire des documents, croit pouvoir aboutir à un résultat. La figure de Jésus se détache pour lui de son cadre, non sans doute avec une netteté parfaite, mais avec quelques traits saillants. « Dans les limites de ses idées et de ses croyances, Jésus, dit-il, a été puissant par le cœur, par la passion, par la bonté. Il a aimé son pays et sa religion au point de n'en pouvoir supporter l'humiliation et les misères, et c'est ce qui lui a fait croire, d'une foi si énergique et si contagieuse, à un lendemain réparateur... Sa vie a été un combat, sans bruit pourtant et sans violence, où il gardait l'attitude humble et patiente qui, le plus souvent, a été celle du Juif opprimé. Il n'en a pas moins été le martyr de son patriotisme et de son amour des misérables, et il a laissé le souvenir d'une existence toute d'élan et de dévouement, terminée par une mort affreuse sur la croix; souvenir assez touchant et assez profond pour qu'après sa mort quelques-uns aient dit: Celui-là n'a-t-il pas été le Christ? et qu'une fois cela dit, on l'ait cru sans peine... Voilà, conclut M. Havet, Jésus tel que nous arrivons à le ressaisir, et on ne peut que l'aimer et le vénérer. »

Après avoir poussé la critique des textes évangéliques jusqu'aux extrêmes limites, l'éminent écrivain, on le voit, ne conclut pas au scepticisme. La vive et réfléchie admiration qu'il a vouée au judaïsme, il la voue sans hésitation au fondateur du christianisme.

Toutefois, bien que, dans ce portrait, plusieurs traits nous semblent heureusement marqués, l'ensemble nous en paraît, faut-il le dire, quelque peu banal. C'est, sans doute, le défaut des textes, dont M. Havet a fort bien fait de ne prendre que ce qu'il croyait

pouvoir conserver en toute conscience; mais cela tient aussi, à mon sens, à l'insuffisance de certaines parties de son étude.

Si Jésus ne s'est pas donné comme Messie, — ce que nous sommes bien près d'accorder à M. Havet, — il n'en est pas moins incontestable qu'il s'est donné, d'un bout à l'autre de sa courte carrière, comme le héraut, l'annonciateur, le préparateur, l'introducteur du royaume des cieux ou de l'économie messianique, de la révolution surnaturelle attendue par ses compatriotes. Or, ce côté-là de la physionomie de Jésus, qui est le principal, est presque aussi dissimulé dans l'étude de M. Havet qu'il l'était dans celle de M. Sabatier. En lisant l'un après l'autre, on se dit : sans doute Jésus fut un génie de tendresse et de dévouement ; — mais après avoir tourné la dernière page, on n'est pas plus avancé qu'à la première sur cette question : Que s'est-il proposé de faire ? Quel était son but, quel a été son plan ? — A côté des qualités de premier ordre que révèle l'étude de M. Havet, je dois signaler son incertitude, son vague sur ce point capital.

L'éminent écrivain ne s'est pas mis au clair sur le véritable sens des espérances messianiques. En plusieurs passages, il semble dire qu'il n'y avait qu'un messianisme, le messianisme politique et révolutionnaire; que, se proclamer Messie, c'était lever l'étendard de la révolte contre les Romains ; que, prédire l'avènement imminent de l'ère à venir, c'était faire de même ou peu s'en faut. Je n'en crois rien, et je cite à ce propos Jean-Baptiste ; je cite surtout en témoignage l'attitude de la primitive Église, nullement en révolte avec les autorités, attendant patiemment du ciel la révolution messianique. Eh bien ! il fallait chercher à comprendre comment Jésus s'est imaginé servir cette cause par la mort, au devant de laquelle il semble avoir couru. Il fallait s'appliquer aux souvenirs qui nous restent de ses derniers jours, réfléchir à cet acte de violence que l'on affadit sous le titre de « purification du temple. » Qu'est-ce que cet accès de zèle iconoclaste ? Est-ce un mouvement de fureur sainte ? Est-ce un acte prémédité ? Et puis, Jésus a-t-il vraiment voulu mourir, et ne s'imaginait-il pas plutôt triompher au dernier moment, soit par

l'explosion des sympathies populaires, soit par une assistance d'en haut ? — Ces questions ne sont point résolues ici ; elle ne sont même pas posées.

Je me résume. L'étude de M. Havet est une des contributions les plus considérables que l'histoire des origines du christianisme ait reçues en ces derniers temps. Sa critique des sources est excellente ; au rebours de M. Renan, qui a orné son héros de traits empruntés également aux parties les moins dignes de foi comme aux plus résistantes de la légende évangélique, l'éminent écrivain ne dévie pas de la route qu'il s'est tracée. Mais la construction qu'il a voulu édifier sur cette base solide n'est encore qu'ébauchée. Je désirerais vivement qu'avant de donner une forme définitive à son *Jésus*, M. Havet le reprît en se préoccupant uniquement de porter la lumière sur ce point : Comment Jésus s'imaginait-il, aux différents moments de sa carrière, travailler à l'avènement de l'ère messianique? — Il ne manquerait pas, avec sa méthode sûre et rigoureuse, de s'approcher de la solution. Le cadre est excellent ; il n'a qu'à s'y tenir. Et quand il voit clair en un point, il communique sa découverte sous une forme si forte, si décisive, qu'elle force l'assentiment, comme lorsqu'il écrit : « Au moment où Jésus est mort, il n'existait encore rien de ce que nous appelons le christianisme. »

Avec M. Havet je crois que nos sources ne nous permettent point de reconstruire une *vie de Jésus*, parce que la forme la plus ancienne de l'histoire évangélique qui nous soit parvenue, et que nous dégageons des additions ultérieures, le Proto-Marc contient lui-même des éléments légendaires. Il n'existe plus pour nous, disons le mot — il n'a jamais existé — de vie de Jésus sincère et exacte. La première esquisse a déjà surchargé les souvenirs historiques d'éléments miraculeux et dogmatiques [1]. Le Jésus qu'on a prêché aux premiers chrétiens devait être un thaumaturge et un

[1]) Peut-on y retrouver un fond d'origine apostolique, comme le voudrait M. Sabatier ? Le caractère *supranaturaliste* des documents primitifs étant mis hors de doute, c'est là une question dont la solution intéresse plutôt la psychologie que l'histoire proprement dite.

Messie. De là l'obligation de s'en tenir à une esquisse. Mais cette esquisse, nous l'avons dit et nous n'avons point à y revenir, peut, avec quelque chance de succès, être précisée sur un point capital : quel objet Jésus s'est-il proposé? Comment a-t-il voulu atteindre cet objet? — M. Sabatier lui-même accordait, on l'a vu, que la plus ancienne version de l'histoire évangélique contenait des miracles inadmissibles pour la critique.

Nous ne déposerons pas la plume sans nous féliciter d'avoir vu une seule année doter notre pays de trois travaux aussi distingués que ceux de MM. Fouard, Sabatier, Havet. Sans doute le premier ne saurait avoir d'utilité que pour l'intelligence de la légende évangélique telle que la primitive Église l'admit tout d'abord, et telle que les fidèles la reçurent d'elle. L'étude de M. Sabatier est, à son tour, une œuvre de transition, où le dogme cède peu à peu la place à l'histoire. Seule la dissertation de M. Havet répond aux conditions de la science moderne. Elle devra être méditée avec soin par ceux qui aspireraient à la dépasser sur quelque point.

Ces trois œuvres néanmoins marquent un énorme progrès accompli dans notre pays en matière d'histoire religieuse. Placés à trois points de vue bien différents, le représentant de la tradition catholique, celui du protestantisme indépendant, celui de la critique historique, ne font ni apologétique ni polémique banales. Ils cherchent avant tout à comprendre et à faire comprendre. En présence de la personnalité la plus extraordinaire de l'histoire religieuse, ils sont graves et respectueux, sachant que l'outrage et l'invective sont des armes faussées qui se retournent contre ceux qui les emploient [1].

Maurice Vernes.

[1]) Notre prochain bulletin portera sur l'Église apostolique et paraîtra dans l'un des premiers numéros de l'année 1882.

VARIÉTÉS

LES CATACOMBES

Les Catacombes de Rome, *histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, par Théophile Roller.* 2 vol. gr. in-folio, avec cent planches ; prix, 250 fr. et 200 fr. pour les cent premiers souscripteurs. Paris, librairie veuve A. Morel et Ce, 13, rue Bonaparte[1].

I

La connaissance des catacombes de Rome est l'une des conquêtes de cette érudition moderne qui, sur tant de points, a changé la face de l'histoire. Les idées que l'on se faisait, il y a peu d'années encore, de ces monuments de la piété chrétienne étaient vagues ou fausses. On croyait que les premiers croyants s'étaient servis des carrières d'où avaient été tirés les matériaux des édifices de Rome, pour y célébrer en secret leur culte et pour y ensevelir les restes des martyrs. C'est sur la foi de cette tradition que les voyageurs poussaient parfois la curiosité jusqu'à descendre dans ces souterrains. De Brosses ne paraît pas en avoir eu connaissance ou s'en être soucié, mais le peintre Hubert Robert s'y aventura, s'y égara et devint le héros de l'épisode célèbre de l'*Imagination* :

Il ne voit que la nuit, n'entend que le silence...

Quelques savants s'étaient aussi, en divers temps, occupés des catacombes, mais sans les comprendre ni les vivifier, pour ainsi parler, faute des méthodes à la fois larges et rigoureuses qui distinguent la science de notre siècle. L'histoire de ces cryptes est curieuse. Après avoir servi pendant plusieurs siècles, après avoir reçu des millions de cadavres, et avoir été honorées comme le lieu de sépulture des témoins de la foi, elles avaient été oubliées. L'usage en avait diminué naturellement lorsque, du temps de Constantin, on commença à inhumer dans les basiliques, et l'usage en avait fini entièrement au commencement

1) Voyez le *Temps* des 21 et 23 octobre 1881. En attendant la publication d'un *Bulletin* régulier de l'organisation des Églises chrétiennes dont un savant d'une grande compétence a bien voulu se charger, nous sommes heureux de pouvoir reproduire, avec l'autorisation de l'auteur, un remarquable article récemment paru sur ces matières.

du vᵉ siècle, lorsque les barbares envahirent Rome. Les papes, il est vrai, continuèrent à s'en occuper, à les restaurer, à les orner, mais ils furent eux-mêmes la cause de l'oubli où tombèrent les catacombes lorsqu'ils en enlevèrent les reliques les plus célèbres pour enrichir les églises. Comme ces souvenirs des temps héroïques du christianisme formaient le principal intérêt des cryptes, les fidèles cessèrent d'y descendre lorsqu'ils cessèrent d'y trouver cet aliment de piété ou de la superstition. On n'y vit plus venir que, de loin en loin, ces pèlerins étrangers dont les noms gravés sur les murs (*graffiti*) constatent aujourd'hui encore les visites, et dont les itinéraires n'ont pas été inutiles aux recherches modernes. Toutefois à partir du xᵉ et du xiᵉ siècle, l'oubli devient de plus en plus profond. Il fallut pour en retirer ces lieux saints que l'érudition prît la place laissée vacante par la piété. Bosio, qu'on a justement appelé le Christophe Colomb des catacombes, s'éprend tout jeune encore de ce sujet, il embrasse dans ses recherches tous les cimetières qu'il peut découvrir, il en essaie la topographie, en recueille les monuments, les fait graver, et laisse un ouvrage posthume qui forme le point de départ de tous les travaux postérieurs (1632). Bosio, d'ailleurs, n'avait été qu'un archéologue et c'est encore dans un simple intérêt d'archéologie que le xviiiᵉ siècle aborde l'étude épigraphique et chronologique des tombeaux souterrains. « Le sens historique, comme dit très bien M. Roller, n'était pas né. » Il ne l'était guère davantage lorsque, de nos jours, Séroux d'Agincourt, Raoul Rochette et Perret poursuivirent dans les catacombes les traces de l'art chrétien. Le véritable fondateur de l'histoire de la Rome souterraine est M. Jean-Baptiste de Rossi. Il a renouvelé cette étude par la patience, la sagacité et l'exactitude qu'il y a mises. La rigueur de sa méthode a été récompensée par les plus heureuses découvertes; la finesse d'un jugement aiguisé par l'exercice lui a permis les restitutions les plus inattendues. M. de Rossi a considérablement étendu le nombre des cimetières connus, il en a dressé la topographie, reconstruit les dispositions et les monuments, il y a jeté tout le jour que pouvaient fournir les données traditionnelles recueillies avec une érudition prodigieuse; il a enfin déchiffré, commenté, classé chronologiquement une foule d'images et d'inscriptions. La seule chose qu'on puisse lui reprocher, c'est une tendance, naturelle d'ailleurs en un pareil sujet et explicable surtout chez un savant qui travaillait sous le regard et le patronage de Pie IX. M. de Rossi, sans faire aucun sacrifice réel de ses convictions scientifiques, met une complaisance évidente à servir la tradition catholique. Il prête ou semble prêter plus de confiance qu'il ne convient à des documents sans valeur ou à des légendes sans autorité. Il a, en un mot, un peu trop de penchant à « solliciter les textes. » Défauts rachetés par de rares qualités, et défauts qui étaient en quelque sorte la condition même des privilèges sans lesquels le savant n'aurait pu accomplir ses travaux. M. de Rossi, dans ses égards pour les préjugés ecclésiastiques, a souvent l'air d'avoir volontairement fait la part du feu : l'orthodoxie des conjectures est là, on le jurerait, pour faire passer la hardiesse des affirmations.

L'ouvrage de M. Roller, que ces articles ont pour but de faire connaître, est d'un autre caractère. L'auteur n'a pas la prétention d'avoir fait des découvertes

analogues à celles de M. de Rossi; il n'a ni ouvert de nouvelles catacombes, ni restitué des caveaux ruinés : il aurait fallu pour cela une position officielle et les ressources qui y sont attachées. Mais M. Roller n'est pas non plus le simple vulgarisateur qui se borne à résumer les recherches des autres. Il a passé dix ans à Rome, il s'est familiarisé avec la cité souterraine, et s'est livré à de longues études d'iconographie et de patristique, et en venant aujourd'hui, dans un vaste travail d'ensemble, nous faire savoir où en est l'exploration des catacombes, il apporte à sa tâche toute l'information nécessaire pour contrôler les résultats jusqu'ici obtenus. Telle est en effet la nature de l'étude à laquelle il nous convie. Les monuments sont là, mais il faut les interroger; les pierres parlent, mais leur langage a besoin d'être interprété. Il y a toujours dans le déchiffrement des débris des âges une part de conjecture pour laquelle il ne suffit pas d'avoir l'érudition, ni même la sagacité ; il y faut aussi la ferme raison, le sentiment historique et l'amour du vrai. M. Roller possède ces qualités. Sans être sceptique, il sait suspendre son jugement; sans sacrifier à l'esprit de négation, il sait avouer ses doutes et, chose rare! se résigner à ignorer. La disposition de son ouvrage est heureuse. L'auteur a habilement combiné l'ordre des sujets avec l'ordre chronologique, et l'étude des lieux avec celle des détails. C'est bien, en somme, ainsi qu'il l'a voulu, une exposition ordonnée et complète, telle qu'on n'en possédait point encore. Ajoutons que ce qui double le prix de cette exposition, ou plutôt ce qui assigne à l'ouvrage de M. Roller une importance exceptionnelle parmi les livres consacrés au même sujet, ce sont les cent planches dont le texte forme le commentaire. L'auteur, dans l'exécution de ces planches, a mis la même passion d'exactitude que dans ses recherches et ses discussions; il a répudié les à-peu-près, il a évité les figurations dans lesquelles ses prédécesseurs s'étaient laissé aller à altérer les traits en les précisant; partout où cela lui a été possible, il a fait photographier, dans les cryptes mêmes, et à la lumière du magnésium, les sujets qu'il voulait reproduire. Les procédés de M. Dujardin lui ont permis ensuite de fixer et de multiplier les images qu'il s'était ainsi procurées. On ne se fait pas une idée de l'effet de réalité que produisent ces planches. On croit voir de ses yeux et presque toucher de ses mains ces restes vénérables des premiers siècles de l'Eglise.

L'étude des catacombes a plusieurs genres d'intérêt. On peut chercher dans le beau livre de M. Roller, soit la manière dont les chrétiens ensevelissaient leurs morts, soit les commencements de l'art religieux, soit enfin les croyances d'un âge encore voisin de la naissance de l'Eglise, et prises sur le vif dans leur manifestation populaire et spontanée.

On discute sur les catacombes, on les visite; mais peu de personnes se rendent compte du fait prodigieux en présence duquel elles se trouvent. Parler d'une ville souterraine n'est pas assez dire, puisqu'il y a là les débris de quatre siècles, un développement de tombes contiguës de près de 900 kilomètres, les morts de dix générations, quatre ou cinq millions de cercueils. Et encore ne connait-on pas toutes les galeries funéraires, et faut-il s'attendre à de nouvelles découvertes. Cette étrange formation, cette création mortuaire a eu plusieurs causes, la croyance même des chrétiens jointe à leur position de secte suspecte

ou persécutée, et certaines facilités que leur offrait néanmoins la législation romaine. Les Romains brûlaient le plus souvent les corps, mais cet usage n'était point universel, ainsi que le témoigne le tombeau si connu des Scipions. L'usage de l'incinération alla même en diminuant et, à partir des Antonins, il fit entièrement place à l'ensevelissement. On construisit alors, pour réunir les membres d'une même famille, soit des tombes extérieures en maçonnerie, soit des caveaux souterrains taillés dans la pierre volcanique qui forme une grande partie du sol de Rome. Les chrétiens avaient à cet égard donné l'exemple aux païens, après l'avoir reçu eux-mêmes des Orientaux et selon toute vraisemblance des Juifs. Leur foi à la résurrection des corps les portait au respect du cadavre, et bien que cette foi reposât sur la toute-puissance d'un Dieu capable de réunir tous les membres dispersés du martyr et de ranimer jusqu'à la poussière livrée aux vents, un sentiment non raisonné engageait les fidèles à prendre soin de ces dépouilles qui devaient revenir à la vie. On ensevelit donc. Les personnes riches (l'Église naissante en comptait un certain nombre parmi ses adeptes), réunirent les membres de leurs familles, leurs affranchis, leurs clients et bientôt, par une pente naturelle, les membres aussi de leur famille spirituelle, les chrétiens pauvres, dont on ne savait où loger les restes, et que la fraternité religieuse se faisait honneur d'accueillir. La crypte privée donna ainsi naissance au cimetière souterrain. La législation offrait d'ailleurs d'autres ressources encore à la foi nouvelle. La sépulture, à Rome, avait un caractère religieux, par suite elle était inviolable, et l'on avait, en outre, la faculté d'étendre l'*aire* de la tombe collective, d'y annexer de nouveaux terrains, en les faisant participer à l'inviolabilité de la sépulture primitive. Ajoutons enfin que le privilège n'appartenait pas seulement au terrain supérieur et au monument qui y avait été élevé : il se communiquait au sous-sol, à l'hypogée. Les chrétiens eurent ainsi de grandes facilités pour créer des cimetières. « Ceux d'entre eux, dit M. Roller, qui possédaient un lieu de sépulture, après avoir donné l'hospitalité à leurs coreligionnaires défunts, pouvaient, par testament, délimiter l'*area* consacrée à ces sépultures ; ils le pouvaient sans faire intervenir leur caractère de chrétiens pour cela : c'était une chose permise à tous. » Il ne semble pas, cependant, que l'extension de la sépulture privée suffise pour expliquer les développements qu'avaient pris les catacombes avant l'époque où les chrétiens eurent une existence reconnue. On suppose que l'Église avait profité, soit des immunités accordées aux Juifs, dont le culte était toléré à Rome, soit du droit de posséder accordé aux corporations, ou mieux encore des privilèges attribués aux *collèges funéraires*. C'étaient des sociétés de pauvres gens qui réunissaient leurs cotisations mensuelles pour s'assurer une sépulture convenable.

Il est difficile de croire que l'Église n'ait pas usé d'une législation qui n'exigeait d'elle aucun sacrifice de croyance, et qui n'obligeait pas même à articuler le caractère particulier de l'association funéraire chrétienne. Ce caractère n'en était pas moins réel et profond. Unis dans la vie, les fidèles voulaient rester unis dans la mort. Groupés, dans les luttes et les épreuves autour de leurs chefs spirituels, et pleins d'enthousiasme pour les héros de la foi, ils voulaient se rapprocher encore, dans la tombe, de leurs évêques et de leurs martyrs. « Ce qui est spécial aux chrétiens, écrit M. Roller, c'est le groupement

des dépouilles de toute une population dans un cimetière ou *dortoir* commun ; c'est le sentiment de l'association large, de la fraternité de tout un peuple qui, après avoir communié et vécu en un même Sauveur, a voulu attendre dans la même union le jour du réveil éternel. »

Voilà pour le caractère religieux des catacombes ; les conditions matérielles de cette étonnante création peuvent se résumer en peu de mots. Disons tout de suite que le nom par lequel on désigne les cimetières souterrains de Rome est impropre et n'a même pas de sens connu. On a généralisé, personne ne peut dire quand ni pourquoi, la dénomination d'une crypte sur la voie Appienne, qu'on prétend avoir contenu les restes des apôtres Pierre et Paul, et que l'on appelait *ad catacombas*, un mot dont l'étymologie reste douteuse. Quoi qu'il en soit, les catacombes sont toutes en dehors de la ville, dans un rayon de un à trois milles. Elles ont été creusées de préférence sur les hauteurs, dans l'épaisseur des plateaux, non dans la terre ou dans la pouzzolane trop friable, mais dans un tuf granulaire à la fois aisé à tailler et suffisamment compact, qui, sans offrir trop de résistance à la pioche du fossoyeur, assurait la solidité des galeries. Cette nature du sol a été pour beaucoup dans la création des catacombes ; c'est la condition physique qui a permis la réalisation de la pensée religieuse. Il n'en fallait pas moins ménager l'espace. Ainsi les catacombes forment-elles des galeries très étroites et qui n'ont guère que la hauteur d'un homme. Quand on avait atteint la limite du terrain disponible, on creusait en dessous un second étage auquel on descendait par quelques marches, puis un troisième. Il y a un exemple de cinq étages de corridors superposés. On obtenait ainsi un développement considérable de surface, et par suite beaucoup de place pour les cadavres que l'on enterrait un à un, dans des niches latérales, taillées à la mesure exacte du corps. Ces niches étaient fermées par des tuiles liées par du ciment, quelquefois par une tablette de marbre. C'est sur ce couvercle que se gravait ou peignait l'inscription, lorsqu'il y en avait une, mais beaucoup de tombes restaient sans nom, surtout dans les premiers temps. Un symbole en tenait la place. Les plus anciennes galeries du cimetière de Sainte-Agnès, récemment étudiées par M. Armellini, renferment quatre-vingt-six tombes sur cent qui sont absolument anonymes, tandis que les autres portent presque toujours un simple nom. A partir du IIIe siècle, les épitaphes deviennent plus fréquentes ; on voit paraître les formules religieuses, les vœux, les symboles se multiplient. Les dates sont rares avant le IVe siècle. De distinction sociale, même aussi tard, aucune trace. En revanche, par-ci par-là, des emblèmes rappelant la profession du défunt : la pioche du fossoyeur, la bêche du cultivateur, le métier à tisser d'une femme. On a trouvé, gravés sur une pierre, tous les instruments d'une trousse de chirurgien. Une peinture du cimetière de Priscille représente des tonneaux. M. Roller, avec son bon sens habituel, suppose que le défunt enseveli en ce lieu avait pu être tonnelier. Mais il est amusant de voir à quelles conjectures ces tonneaux ont donné naissance. Les uns y ont vu un symbole eucharistique, d'autres un emblème de la charité, à cause de l'union étroite des douves, d'autres un souvenir de martyrs condamnés à porter de l'eau, etc. Il est bon que nos lecteurs voient par un exemple les suppositions

ridicules dont est jonchée et, pour ainsi dire, obstruée l'étude des sépultures chrétiennes.

Tous les morts n'étaient pas enfermés dans le simple *loculus* que je viens de décrire. L'ouverture d'un sépulcre était quelquefois surmontée d'une voûte en arceau, dont les côtés avaient laissé des places pour d'autres corps. C'étaient des sépultures de famille. Ces sépultures affectaient même parfois une forme plus distinctive encore, et formaient des caveaux séparés et fermant par une porte.

Les catacombes sont difficiles à dater. Il est probable qu'elles remontent au Ier siècle, mais il n'y en a pas de preuve absolue. L'inscription que l'on invoque en faveur d'une époque si reculée n'est pas d'une provenance certaine, et c'est la seule qu'on puisse alléguer. Bon nombre de ces cimetières, en revanche, sont du IIe, et même au commencement du IIIe siècle. Pour ce qui est du temps où les catacombes cessèrent de servir de sépulture, j'ai dit que ce fut à partir du jour où le christianisme ayant une existence reconnue, il n'y eut plus de raison d'entourer les obsèques des chrétiens de précautions. Les reliques des martyrs, transportées dans les églises, avaient enlevé aux fidèles la seule raison qui leur restât de désirer d'être ensevelis dans les souterrains, et les corps des évêques de Rome étant désormais enterrés dans les basiliques, cet usage fut suivi pour tous. On inhuma dans les églises ou autour; le cimetière moderne avait pris la place de la catacombe.

On supposait autrefois, nous l'avons dit, que les catacombes avaient servi aux chrétiens à cacher les cérémonies de leur culte au temps des persécutions. La description que nous avons donnée des lieux montre assez combien cette idée a peu de fondement. Les catacombes fournirent aux chrétiens un moyen, non pas précisément de dissimuler leurs sépultures, ce qui n'était ni possible, ni nécessaire, mais d'en détourner l'attention publique, et en même temps le moyen de célébrer en secret les rites religieux des obsèques. Voilà tout. La disposition des lieux, des corridors étroits, ces caveaux de petites dimensions, ne se prêtaient point au culte public. Sauf des cas absolument exceptionnels, on ne s'y réunissait que pour les exercices de piété en l'honneur des défunts ou pour l'anniversaire des martyrs. Quant à se cacher dans les souterrains, à y fuir les recherches, à y vivre un peu longtemps et en grand nombre, le manque de ventilation aurait suffi pour l'empêcher.

II

Les catacombes ont comblé une lacune dans l'histoire de l'art, celle qui séparait l'art latin de celui du moyen âge, et l'art chrétien de ses premiers commencements.

L'art byzantin nous était connu; les mosaïques en avaient conservé de nombreux monuments, et ses destinées, les traces de son influence, les types qu'il avait hiératiquement consacrés, pouvaient être suivis jusqu'à la Renaissance. La peinture latine, au contraire, sur laquelle les découvertes d'Herculanum et de Pompéi avaient jeté un jour inattendu, s'arrêtait tout court à la date de la

catastrophe qui avait englouti ces villes. C'est aux catacombes qu'il était réservé de nous montrer la continuation de cet art pendant trois ou quatre siècles encore, c'est-à-dire jusqu'à l'invasion. Les catacombes nous offrent, en effet, un très grand nombre de représentations peintes, qui se rattachent d'autant plus directement au genre pompéien qu'il est, comme celui-ci, d'un usage essentiellement décoratif. Les sujets chrétiens y prennent le caractère emblématique; ils s'y marient aux ornements, avec une liberté et quelquefois avec une grâce qui surprend. On y trouve des guirlandes, des oiseaux, des génies ailés. Le Christ, dans une fresque de la crypte de Lucine, se balance sur la corolle d'une fleur. Les moyens techniques et le style sont également ceux des villes englouties : peinture à la détrempe sur le stuc ou la chaux, couleurs légèrement appliquées, peu de variété dans les teintes et de gradations dans les ombres, les figures jetées avec une certaine hardiesse, l'exécutions par masses et négligeant les détails, les draperies naturelles, les proportions et les mouvements exacts. Nous sommes, en un mot, avec ces murailles souterraines, en pleine continuation de la peinture latine du commencement de notre ère. Il est vrai que les qualités dont il vient d'être question ne se rencontrent que dans les caveaux les plus anciens. Et cela se comprend : l'époque de ces sépultures est celle où les arts florissaient encore, où les artistes étaient nombreux et habiles. La décadence que l'on observe dans les catacombes à mesure que l'on arrive à celles du IIIe siècle déjà, mais surtout à partir du IVe, n'est qu'un effet de la décadence générale. Il n'y avait plus de place pour des ouvriers délicats et expérimentés dans les temps de trouble et de souffrance qui s'appesantirent sur l'Italie lorsque la barbarie engloutit l'ancienne civilisation. C'est ainsi qu'en descendant le cours des temps, dans l'inspection des catacombes, au lieu d'assister à un développement, on suit à la trace une dégradation, et l'on finit par arriver à des représentations d'une gaucherie, pour ne pas dire d'une grossièreté extraordinaire. Le mérite des peintures se relève ensuite; il en est du VIIe et même du IXe siècle qui surprennent par le soin et le style dont elles témoignent, mais ces images n'appartiennent pas proprement aux catacombes. Ce sont des décorations exécutées par les papes pour honorer les martyrs qui avaient jadis été ensevelis dans les cimetières souterrains, et l'art qui en fait les frais soulève un nouveau problème, en ce qu'il offre, malgré un certain caractère byzantin, comme une résurrection de la tradition latine qui avait paru sombrer dans la grande catastrophe. Cette tradition reparaît après sa longue éclipse, et donne la main, d'un côté, aux fresques des anciennes cryptes, et de l'autre, aux peintures récemment mises au jour dans l'église inférieure de Saint-Clément. « Deux écoles, dit M. Roller, ont influé sur l'iconographie chrétienne avant le moyen âge proprement dit : l'une latine, qui n'était connue que par les monuments païens; l'autre byzantine, à laquelle on avait rattaché à tort presque toutes les conceptions chrétiennes. La décadence de l'art est évidente dans ces deux écoles; pourtant il est intéressant de constater comment elle a été, non pas retardée par l'introduction de la pensée chrétienne, mais enrichie par l'inspiration nouvelle. La survivance du style latin dans la peinture, après la mort de la civilisation

païenne, a été révélée dans notre siècle par la découverte ou l'étude de quelques fresques conservées dans les vieilles basiliques de Rome. Celles de la crypte de Saint-Clément surtout ont aidé à constater la continuation d'une école latine, dans la peinture, jusqu'au XIe siècle, et le mélange de ses créations avec l'élément byzantin. Ces découvertes ont aidé à relier le monde antique à la Renaissance, en faisant connaître quelques anneaux perdus de la chaîne des traditions; mais les chaînons qui ont précédé le moyen âge, ceux surtout qui ont devancé l'introduction du genre byzantin en Occident, ont fourni la révélation la plus importante. Or c'est aux catacombes qu'il faut aller les chercher. L'histoire de l'art a besoin de l'étude des transitions.

Les catacombes nous fournissent donc des spécimens d'un art que nous avait déjà fait connaître Pompéi, et elles nous font, en outre, assister à la décadence de cet art dans le naufrage de la civilisation romaine. Mais la Rome souterraine nous rend un service non moins signalé, en nous mettant sous les yeux l'éclosion de l'art proprement chrétien. Il y a là une grande surprise et un vrai charme. Si l'artiste qui appartient à la foi nouvelle a commencé par être païen, s'il a reçu dans tous les cas son éducation artistique à l'école du paganisme, et s'il apporte par conséquent à son œuvre des données étrangères au christianisme, il y apporte en même temps et un esprit particulier et des éléments nouveaux. Son pinceau sera chaste. Ses motifs, empruntés à la mythologie, tireront du culte proscrit une signification emblématique. Les quatre saisons figureront les quatre âges de la vie. Voici Orphée, mais cet Orphée symbolise la puissance de la parole évangélique. Voici Psyché, mais cette Psyché, pudiquement vêtue, a elle aussi un sens allégorique. Ce qu'il y a de plus significatif à cet égard, dans l'imagerie des catacombes, c'est la représentation du Christ sous la figure du bon berger, représentation si fréquente qu'on doit la regarder comme courante et consacrée, et si caractéristique, en même temps, qu'on a pu avec raison y voir une véritable création de l'art chrétien. L'appropriation de la donnée antique à la croyance nouvelle est ici doublement frappante. Elle l'est parce que ce pâtre qui porte sa brebis sur ses épaules est un sujet emprunté à la vie réelle, et que l'art païen lui-même avait certainement traité plus d'une fois; et cependant l'idée évangélique, en s'en emparant, l'a visiblement marquée de son empreinte et l'a faite sienne. De plus, cette conception chrétienne est remarquable par le contraste entre le sentiment dont elle est sortie et celui des temps qui suivirent. Nous touchons ici au doigt, dans la production de l'art, la transformation qu'a subie la pensée religieuse elle-même. Le christianisme naissant, celui des catacombes, est simple, confiant, affectueux; celui qui viendra ensuite, celui du moyen âge, est au contraire sévère, ascétique, tragique. Ce sont des mondes différents. Qu'est-ce qui était intervenu? Les catastrophes qui avaient mis fin à la société antique? L'invasion et ses souffrances? Le sujet vaudrait la peine d'être étudié, mais la différence entre le bon berger des cryptes et le crucifix du moyen âge n'est qu'un indice de la différence de manières de voir et de sentir entre les deux époques de l'Église ainsi symbolisées, et c'est là ce qu'il nous reste à considérer.

Le plus grand intérêt des catacombes n'est pas le jour qu'elles jettent sur les usages funéraires d'une secte persécutée, ni même le lien qu'elles nous permettent d'établir entre l'art païen et l'art chrétien, entre l'art des premiers siècles de notre ère et celui du moyen âge. Les catacombes sont surtout inappréciables par les informations qu'elles nous donnent sur les croyances des premiers chrétiens. Elles ont, à cet égard, rendu à l'histoire du christianisme le même service que l'épigraphie a rendu, de nos jours, à l'archéologie grecque et romaine. Elles ont même fait plus. Tandis que nous possédions, dans la littérature ancienne, dans les orateurs, les comiques, les satiriques, des renseignements de toutes sortes sur le mode de vivre des contemporains de cette littérature, les sources étaient bien moins abondantes, les informations bien moins directes en ce qui concerne les façons de penser et de sentir des chrétiens des trois premiers siècles. Pour leurs croyances en particulier, pour les éléments de leur vie religieuse, on était réduit à des relations des Pères dont on généralisait arbitrairement la portée. On prenait pour indice d'un état général ce qui risquait de n'être qu'un fait local, pour la manifestation d'une foi commune ce qui avait pu n'être que l'expression d'un sentiment individuel. Les catacombes ont changé tout cela. Ces innombrables représentations, ces témoignages parlants et répétés nous montrent avec une égale évidence quelles étaient les préoccupations religieuses de ceux qui exprimaient leur foi dans ces peintures, et quelles sont les croyances des époques postérieures qui manquaient à la foi des premiers chrétiens. L'*argumentum e silentio*, qui est parfois justement suspect, prend ici une force extraordinaire : on ne peut supposer que l'Église des catacombes ait eu, sur des points importants du dogme ou de la hiérarchie, des notions qui auraient réussi à ne se jamais trahir dans des monuments si nombreux, si variés, si naïfs, si pleins d'indications de toute sorte.

Beaucoup de tombes n'ont aucune marque distinctive. Beaucoup, tout en restant anonymes, portent un ornement, un symbole : la colombe, la branche d'olivier, une palme. Cette palme a longtemps passé pour le signe du martyre, alors qu'on se représentait les anciens chrétiens comme ayant été tous plus ou moins exposés au fer des bourreaux, et les catacombes comme peuplées de témoins de la foi. Mais la palme était en usage dans les sépultures païennes, où elle se trouve sur des tombes de simples affranchis, et, dans les catacombes mêmes, elle continue à se produire après le triomphe de l'Église, lorsqu'il n'y avait plus de martyrs. La palme peut donc très bien signifier d'une manière générale le triomphe du chrétien sur la mort, la foi à la résurrection. Beaucoup d'images des cimetières souterrains, nous l'avons dit, sont d'ailleurs de simples détails d'ornementation, des caprices de l'art, ou même des réminiscences païennes. Les plus anciens symboles spécifiquement chrétiens sont l'ancre et le poisson, ce dernier adopté à plusieurs titres, pris en plusieurs sens, mais principalement comme offrant dans son nom grec un anagramme pieux. Quant aux figures humaines qui reviennent le plus souvent, ce sont les Orantes et le Bon Pasteur. On appelle *Orantes* des images de femmes se tenant debout et dans l'attitude de l'oraison, c'est-à-dire les bras écartés du corps et levés vers le ciel;

la prière à genoux et à mains jointes n'est pas de cette époque. Il y a aussi des hommes dans l'attitude dont nous parlons, des Orants, mais plus rarement. L'Orante représentait quelquefois la défunte elle-même, arrivée à la contemplation de Dieu, ainsi que le prouvent les noms propres inscrits à côté, mais le sens symbolique s'impose le plus souvent, et l'Orante paraît alors représenter l'âme sainte sans distinction de sexe. Le type du Bon Berger, dont il a déjà été question, et dans lequel nous avons signalé une conception artistique chrétienne, est encore plus remarquable comme manifestation de la pensée religieuse. C'est la première des représentations du Christ, et une représentation caractéristique de la foi dont elle est l'expression. M. Roller a saisi avec finesse le sens de cette image et le sentiment dont elle est le produit. Ce berger, c'est Jésus, si l'on veut, mais ce n'est ni l'homme, ni le Dieu, dans l'acception théologique de ces mots, c'est le divin Maître offert sous des traits fournis par une parabole de ce Maître lui-même, et par conséquent d'une manière en quelque sorte authentique, sans effort d'imagination, sans profanation ni amoindrissement, une trouvaille de sentiment vrai et de tact délicat, un type en même temps qui se rapproche des traditions de l'art antique, qui a une valeur décorative, et qui permet à l'artiste chrétien de puiser dans ses modèles ou ses réminiscences.

D'autres représentations du Christ se font peu à peu jour dans les catacombes. On reconnaît, en suivant la succession, les transformations du sentiment religieux, ce travail de cristallisation dogmatique dans lequel il se fixe au détriment manifeste de sa génialité première. Ainsi l'amenait d'ailleurs la force des choses. Les souvenirs, à mesure qu'on s'éloigne des événements, prennent une autre physionomie; ils deviennent de l'histoire, c'est-à-dire quelque chose déjà d'arrêté et de grossi. On constate ce changement entre le commencement et la fin du IIIe siècle. Le procédé symbolique fait place alors au procédé historique; les faits qui fournissaient des emblèmes deviennent des scènes réelles. Voici un baptême de Jésus, du IIIe siècle, presque anecdotique tant il est réaliste: le baptisé, nu, à moitié plongé dans l'eau du Jourdain, Jean-Baptiste lui tendant la main pour l'aider à en sortir, et un gros pigeon voletant par-dessus. Mais l'histoire se transforme à son tour et elle devient le dogme. Le Christ, au IVe siècle, tend au surnaturel; il règne, il est juge, il prend le nimbe; la peinture décorative va devenir image hiératique.

La transformation la plus notable du sentiment chrétien est assurément celle qui se révèle dans l'histoire du Crucifix. Il était impossible que la foi chrétienne fît abstraction de ce supplice du maître, de ce sanglant sacrifice, qui tient déjà une si grande place dans quelques-unes des épîtres apostoliques. Mais la piété des premiers temps, telle qu'elle se manifeste dans les catacombes, ne s'attachait pas volontiers à ces souvenirs. Elle était trop simple, trop sereine et, j'ose le dire, trop saine. Elle préférait le maître qui enseigne et qui guérit, ou plus tard le Christ qui règne et triomphe, à la victime clouée sur un bois sanglant. Aussi, fait bien curieux, la croix, même comme symbole, ne paraît-elle pas dans les catacombes avant le IVe siècle. Elle se dissimule peut-être dans l'ancre, la mâture de la barque de Jonas, mais elle ne fait pas partie de l'imagerie chrétienne. M. de Rossi ne craint pas de le reconnaître: « Les monuments,

dit-il, qui chaque jour se découvrent plus nombreux, nous enseignent en réalité constamment que la croix, à Rome du moins, fut très rarement mise en usage avant le IVe siècle, et ne devint d'un emploi *solennel* que dans le Ve. » Et encore ne s'agit-il ici que du signe convenu et symbolique. Le crucifix proprement dit est absolument étranger aux catacombes ou, ce qui revient au même, il ne s'y trouve qu'introduit après coup, dans des temps postérieurs, lorsque les papes se plaisaient à décorer les cimetières souterrains devenus objets de vénération. La seule représentation du Christ en croix qu'on y trouve est une fresque qui, dit M. de Rossi, « n'est certainement pas antérieure au VIIe siècle. »

M. Roller cite quelque part une observation qui trouve sa place ici. « Les monuments de l'art chrétien, dit M. Grimouard de Saint-Laurent, se distinguent par une idée mère qui leur donne à tous une commune physionomie : celle de délivrance et de résurrection, de guérison et d'immortalité ; c'est au fond une idée de triomphe, triomphe bienfaisant, règne pacifique du Christ, victoire sur le monde, la mort et le péché. Le baptême, le martyre étaient pour eux-mêmes des triomphes. Les persécutés, pour représenter le martyre, n'ont jamais choisi que de merveilleux symboles de la protection divine et de l'impuissance des supplices : les trois jeunes Israélites en action de grâces dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions. Le crucifix est l'image de la mort, les enfants des martyrs ne voulaient voir que la vie. La mort du Sauveur, pendant les premiers siècles, était rappelée par le symbole de l'agneau, mais cette innocente victime, on ne la voulait pas immolée, il la fallait vivante. Le Christ lui-même, les chrétiens ne se contentaient pas de le voir vivant, ils le voulaient triomphant. »

C'est au commencement du moyen âge qu'il faut recourir pour rencontrer la Madone aussi bien que le Crucifix. Les catacombes n'ont ni sainte famille, ni Joseph, ni Vierge nimbée ; la mère de Jésus s'y montre avec l'enfant dans une fresque très ancienne, mais sans aucun des attributs de la gloire ou de la sainteté ; le propre de cette intéressante représentation est le caractère simplement historique qui la distingue. N'était l'étoile prophétique qui brille au-dessus et qu'un second personnage indique du doigt, on pourrait n'y voir qu'une mère chrétienne tenant son enfant. En un mot, nous sommes en présence non d'une image sacrée, mais d'une scène biblique. C'est ainsi que nous échappent, dans l'examen critique de nos cryptes romaines, presque tous les éléments caractéristiques de la foi des siècles suivants. Elles ne connaissent, j'entends celles des trois premiers siècles, ni la primauté de Pierre, ni l'invocation des saints, ni l'intercession des morts en faveur des vivants, ni l'eucharistie séparée de l'agape ou repas fraternel. Le prêtre, ou plutôt l'ancien, car le mot grec dont on a fait prêtre n'a pas encore le caractère sacerdotal, le prêtre peut avoir un autre état ; il s'en trouve un qui était médecin. Un autre était marié et avait été enterré avec sa femme. L'évêque de Rome n'est désigné que par son titre d'évêque ; le nom aussi bien que l'idée du *pape* sont absents. Ce qui ne prouve pas, du reste, loin de là, que la papauté ne fût déjà en formation. Elle a été virtuellement faite du moment que l'Église de Rome était en Occident la seule Église d'origine apos-

tolique, et qu'elle réunissait, en outre, ces deux éminentes distinctions, de faire remonter sa fondation au prince des apôtres et de partager la gloire et les destinées de l'ancienne capitale du monde.

Il est deux points sur lesquels il semble que les catacombes dussent être surtout éloquentes, la vénération des martyrs et les idées chrétiennes de l'immortalité. Les martyrs surtout. Il fut un temps où l'on en croyait ces cryptes peuplées, où l'on n'y rencontrait pas un outil sans y voir un instrument de supplice, ni une *ampoule* attachée à une tombe sans supposer qu'elle avait contenu le sang d'un supplicié. On ne se demandait pas comment ce sang avait pu être recueilli, et recueilli liquide; il y avait une poussière rouge au fond du vase, cela suffisait. Le plus probable c'est que l'ampoule avait contenu des parfums ou du vin. Mabillon, du reste, avait déjà exprimé sa surprise, mieux que cela, son « déplaisir de voir que dans un si grand nombre d'inscriptions on ne dit jamais un mot de mort violente *pro Christo*. » Il y a, dans la crypte dite du pape Eusèbe, une peinture extrêmement remarquable, et l'on peut dire unique dans son genre. Elle date du IIIe siècle, et représente le jugement d'un chrétien, condamné, selon toute apparence, pour avoir refusé de sacrifier à l'empereur. Mais de représentation de supplices, il ne s'en trouve ni dans les fresques ni dans les sculptures des premiers siècles. Le symbole de Daniel dans la fosse aux lions en tient la place. Le même sentiment qui détournait les anciens chrétiens de représenter le crucifixion du Maître les détournait de la reproduction des scènes horribles de la persécution. Sans compter qu'il faut du temps pour que le respect se transforme en dévotion. La dévotion des martyrs ne paraît qu'au IVe siècle; il est vrai qu'elle prend tout de suite une grande place.

C'est au IIIe que, les inscriptions se multipliant et devenant plus expansives, on voit paraître l'expression des vœux en faveur des morts. On espère que le défunt repose « en paix, » ou « dans la société des saints; » on le lui souhaite. Rien de plus précis. Aucune allusion à purgatoire ni à enfer. Ce qu'on désire pour les bien-aimés dont on a été séparé, c'est le *refrigerium*, le rafraîchissement, c'est-à-dire (car c'est là le sens exact du mot) une place au banquet céleste. Quant à la prière pour les morts, M. de Rossi convient qu'il ne peut pas encore donner pleine et satisfaisante preuve qu'elle ait été pratiquée dès le IIIe siècle, avant d'avoir recueilli toutes les inscriptions qui s'y rapportent. Point de doute, au surplus, que le vœu ne soit peu à peu devenu une prière, et que la prière pour les morts n'ait produit ensuite la demande de leur intercession et l'invocation des saints. A la fin du IVe siècle, celle-ci est usuelle.

Je ne saurais mieux terminer ce sujet et l'étude du livre de M. Roller que par quelques-unes des réflexions qui résument ses recherches sur la foi religieuse dont les catacombes sont le monument. On y retrouve l'esprit de circonspection et de mesure qui, à un degré éminent, distingue l'ouvrage tout entier. « Entre les conceptions que révèlent les peintures des catacombes, écrit notre auteur, celle des trois premiers siècles du moins, et les façons modernes de comprendre et d'exposer les notions religieuses ou ecclésiastiques, il y a une

distinction plus profonde qu'une simple différence de doctrines. Les catacombes montrent que le courant de la pensée chrétienne primitive suivait une direction tout autre que la nôtre... Dès l'âge des sépultures souterraines l'observateur attentif remarque des nuances dans l'état moral révélé par l'iconographie, suivant les périodes. La première est si sereine qu'on la dirait quelquefois joyeuse : des fleurs et des fruits, des enfants qui jouent, de capricieux génies, une vigne, des pastorales et des bergers, des scènes champêtres et aquatiques, créations où la simplicité prédomine, qui pouvaient cacher une pensée mystique, mais qui n'avaient rien de l'ascétisme enlaidi du moyen âge. Le mysticisme symbolique du IIIe siècle, les allégories historiques du IVe, n'ont rien encore de sévère ni d'austère. Aux approches du Ve, on retrace les préludes de la Passion, et on laisse deviner les rigueurs de la croix qu'il arbore comme bannière ; mais en aucun âge des catacombes le christianisme n'affiche ce caractère sombre qu'il affiche dans le moyen âge. C'est qu'il arrivait comme un consolateur et un libérateur, non comme un maître et un despote.

« ... Tant d'idées puissantes et de sentiments énergiques supposaient au moins les éléments d'une doctrine aussi ferme que simple, qui, déjà dans les livres des docteurs, commençait à se revêtir de formules, et qui bientôt, dans les décisions des conciles, devait trouver son expression arrêtée, devenant la théologie. Elle perdit par ces transformations quelque peu de cette vertu large, de cette force aimante, privilège de ceux qui savaient vivre et se sacrifier au besoin avant de raisonner scientifiquement ; mais auparavant, par les dévouements qu'elle inspirait, cette foi simple avait étonné le monde antique, comme cette charité énergique l'attirait, achevant de le conquérir. »

E. Schener.

LA POLITIQUE RELIGIEUSE DE CONSTANTIN [1].

Le célèbre historien ecclésiastique Eusèbe, évêque de Césarée, dans sa *Vie de Constantin*, rapporte que ce prince, cherchant contre les machinations diaboliques de Maxime, un appui plus sûr que l'épée de ses soldats et n'ayant plus foi dans les dieux qui jamais n'avaient secouru ses prédécesseurs, se mit à implorer le Dieu de Constance et le supplia de lui tendre une main secourable et de se révéler à lui. Et, comme il marchait à la tête de ses troupes, il vit au-dessus du soleil couchant une croix lumineuse avec ces mots : Ἐν τούτῳ νίκα, *Triomphe par ceci*. La nuit suivante, le Christ en personne apparut à l'empereur et lui ordonna de faire exécuter un étendard reproduisant cette vision. Eusèbe prétend que ce fait lui fut raconté par Constantin lui-même et il mentionne encore d'autres visions miraculeuses, des entrevues où ce prince s'entretenait familièrement avec Dieu ; une entre autres où après la victoire du pont Milvius, le Très-Haut lui aurait désigné ceux des proches et des amis de Maxence qu'il devait faire périr. Il n'est pas étonnant, remarque M. Duruy, qu'une légende se soit formée à propos de cette victoire et de la transformation de l'empire païen en empire chrétien. Même aux yeux des païens, la victoire sur Maxence fut un fait divin ; c'était « le dieu Constance » qui avait dirigé l'armée de son fils.

Pour les chrétiens, ce ne pouvait être que leur Dieu. Seulement, ils diffèrent sur le miracle, et, selon Lactance, ce serait en songe que l'empereur aurait reçu l'ordre de placer la croix sur le bouclier de ses soldats.

Les chrétiens, du reste, voyaient la croix partout, et c'est un emblème qui se retrouve, en effet, ainsi qu'un signe ressemblant au monogramme du Christ, sur une foule de monnaies et de monuments très anciens, chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens, les Scythes et les Grecs. Les Romains eux-mêmes y voyaient un symbole de victoire et de puissance divine, et surtout une représentation du Soleil, qui, au temps de Constantin, était leur grande divinité. Quant au fameux *labarum*, c'est encore un emprunt fait par Constantin aux Orientaux. Son nom est chaldéen, et il est naturel que l'empereur leur ait pris le symbole de leur dieu, d'autant plus volontiers que la croix était également vénérée des païens et des chrétiens. Le *labarum* devint ainsi, comme l'avaient été auparavant les aigles romaines, une sorte de talisman ou de fétiche. On croyait que celui qui le portait ne pouvait jamais être blessé. Enfin, en mettant la croix sur le *labarum* et sur les armes des soldats, Constantin peut être con-

1) Résumé d'une communication faite le 29 octobre à l'Académie des sciences morales et politiques par M. V. Duruy.

sidéré comme ayant accompli un des premiers actes de cette politique habile qui consistait à tenir la balance égale entre les païens et les chrétiens et à protéger impartialement la liberté de tous les cultes : politique dont il ne se départit point, comme va le montrer M. Duruy, et qui est l'honneur de son règne.

Quant à la guerre contre Maxence, elle n'avait nullement le caractère religieux que lui attribuent les historiens ecclésiastiques : c'était une guerre purement politique : il n'avait point à venger les chrétiens d'un persécuteur, puisque Maxence ne les avait point persécutés et qu'Eusèbe lui-même en avait fait presque un chrétien dans son *Histoire de l'Église*, avant de le représenter, dans sa *Vie de Constantin*, comme un grand ennemi des chrétiens. A l'époque de la guerre dont il s'agit, Constantin lui-même faisait, au contraire, profession de paganisme. C'était seulement un païen tolérant, ou plutôt c'était un politique qui voyait dans la religion un moyen de gouvernement. Or, les païens étaient encore, dans l'empire, la grande majorité, mais une majorité tiède en ses croyances, tandis que les chrétiens formaient une minorité ardente, indomptable, fortement organisée, qu'il valait décidément mieux avoir pour soi que contre soi. Pour rapprocher les premiers des seconds et se servir à la fois des uns et des autres, Constantin sut tirer parti de la popularité croissante parmi les païens du culte du soleil, qui rapprochait les païens d'Orient de ceux de l'Occident. Le soleil, sous des noms divers, fut la grande divinité du IIIe et du IVe siècle ; la famille de Constantin le reconnaissait pour son protecteur, et, lorsque Constantin fut devenu chrétien, il conserva encore le respect du dieu de ses ancêtres.

Il entrait, d'ailleurs, dans ses desseins de favoriser l'espèce de fusion que tendait à amener la préférence des païens pour une divinité que les chrétiens, de leur côté, pouvaient reconnaître, sinon comme la personnification, au moins comme l'emblème radieux de leur propre Dieu. C'est ainsi que par une loi de l'an 321, il consacra le « Jour du Soleil » (dimanche), que fêtaient également les païens et les chrétiens, en ordonnant que, ce jour-là, les tribunaux, les ateliers et les boutiques seraient fermés et en envoyant aux légions, pour être récitée ce même jour, une formule de prière qu'un adorateur de Mithra, de Sérapis ou du Soleil pouvait accepter aussi bien qu'un fidèle du Christ. Il convient de noter qu'en édictant de telles mesures, Constantin faisait acte de *pontifex maximus* et remplissait une des hautes fonctions dévolues au prince depuis la fondation du régime impérial.

D'autres édits, qu'il serait trop long d'énumérer, présentent le même caractère d'ambiguïté savamment calculé pour contenter les païens sans déplaire aux chrétiens, et réciproquement. Il en est de même des rites observés dans les solennités officielles, et qui, tout en étant des rites païens, avaient pour objet d'honorer « la divinité, » sans s'adresser à tel ou tel dieu plutôt qu'à tel autre ; en sorte que chacun pouvait prendre part à cette manifestation en toute tranquillité de conscience. La même pensée empêcha Constantin de célébrer les jeux séculaires, que certains calculs faisaient tomber en 313. C'était la plus grande fête de Rome, mais aussi la plus païenne : l'Italie entière y était conviée ; elle aurait surexcité les passions religieuses, que l'empereur s'appliquait à calmer.

Comme il n'y avait jamais eu de date certaine pour cette solennité, le peuple ne s'aperçut point de cet oubli volontaire; seuls, quelques vieux païens se plaignirent en secret de ce que le respect des anciennes coutumes se perdait, et une occasion de troubles fut évitée.

Quelle est au juste la date de la conversion de Constantin au christianisme? C'est là une question difficile à résoudre, et qui d'ailleurs importe assez peu, car la politique de Constantin demeura après ce qu'elle était avant, et les événements, les soins de son empire le préoccupaient bien plus que la théologie. Deux païens, Libanius et Zozime, le font passer au christianisme l'un en 323, après la défaite de Licinius, l'autre en 326, après la mort de Crispus. Les historiens de l'Église avancent ce moment de quatorze années et le placent en 313, date du célèbre édit de Milan. Mais cet acte, le plus grand qu'un souverain ait jamais promulgué, n'est pas chrétien. Il porte la signature de deux princes investis l'un et l'autre de la dignité toute païenne de souverain pontife: il proclame l'entière liberté de tous les cultes et de toutes les croyances. Moment unique dans l'histoire, dit M. Duruy, où sembla périr enfin cette religion d'État, qui, subissant le sort de toutes les institutions humaines, était devenue un instrument inutile et odieux, après avoir fait durant de longs siècles la fortune de Rome. Mais ce ne fut qu'un éclair de bon sens qui traversa le ciel politique. Dès 325, la religion d'État et sa compagne nécessaire, l'intolérance, reparaîtront.

Les catholiques vantent la piété dont, à partir de 313, Constantin aurait donné de nombreux témoignages, et ils allèguent des faits exacts, mais qui ne donnent qu'une moitié de la vérité : ils ne montrent que l'une des deux faces de la politique de Constantin, et cette politique en avait deux : l'une pour les chrétiens, l'autre pour les païens. La seconde reste dans l'ombre, à cause de la pénurie de documents païens ; toutefois, ce que l'on en sait suffit à rendre le Constantin de l'histoire plus grand que celui de l'Église. Cet empereur eut auprès de lui, de bonne heure, des chrétiens, pour être tenu au courant de ce qui se passait dans les églises ; mais il accueillait aussi les philosophes païens, et il se plaisait à provoquer entre ceux-ci et les théologiens chrétiens des controverses qui, au dire des historiens ecclésiastiques, tournaient toujours à la confusion des premiers, et cela quelquefois d'une façon miraculeuse. Ses prédécesseurs avaient eu des secrétaires pour la langue latine, et d'autres pour la langue grecque ; il a dû en avoir pour les affaires des chrétiens et pour celles des païens, et chacun d'eux parlait à ses correspondants le langage qui lui convenait. Ainsi s'expliquent plusieurs dépêches et plusieurs mesures en apparence contradictoires, mais qui répondaient au double intérêt que le prince voulait sauvegarder.

Constantin aurait bâti des églises, et fermé ou détruit deux ou trois temples païens, où le culte avait dégénéré en pratiques immorales ou dangereuses ; mais à Constantinople il laisse subsister les anciens temples, et même il en élève de nouveaux aux Dioscures, à la Mère des Dieux et à la Fortune. En 324, il autorise les sénateurs romains à relever le temple de la Concorde ; il permet d'en dédier à la famille flavienne, et le rescrit de 326, qui défend de commencer de nouvelles constructions avant d'avoir achevé les anciennes, fait une exception pour les temples des dieux. M. Duruy énumère parallèlement une double série

d'actes touchant aux choses de la religion et concernant tantôt les chrétiens, tantôt les païens; mais tous ces actes ont un caractère éminemment politique: ce sont, en réalité, des règlements d'ordre public et témoignant de l'entière impartialité du prince et de son désir constant d'assurer la paix extérieure de l'empire et le respect mutuel des divers cultes et des diverses croyances.

Plusieurs de ces actes répriment les excès ou les écarts du paganisme, aucun ne tend à supprimer le paganisme lui-même, qu'Honorius trouvera encore debout et vivant; le sacerdoce païen conserve ses prérogatives, qui sont également accordées aux prêtres chrétiens. C'est ce qu'on appelait *Religionis beneficium*. Les païens ne furent nullement exclus des fonctions publiques: nombre d'inscriptions en montrent, sous le règne de Constantin et longtemps après lui, dans les plus hautes charges et dans les sacerdoces. Enfin, Constantin n'abdiqua jamais son titre de souverain pontife vis-à-vis des païens, et, pour les chrétiens, afin d'autoriser son intervention souveraine dans le gouvernement des Églises, il se disait « l'évêque du dehors, » le surveillant des choses religieuses dans tout l'empire. On lui attribue, il est vrai, un édit qui, transmettant à l'Église une partie de la puissance publique, aurait accordé aux évêques le pouvoir des juges ordinaires. Mais M. Duruy montre que cet édit serait en contradiction avec d'autres lois de la même époque et même d'une époque postérieure, et que le clergé avait seulement, sous Constantin, la juridiction volontaire que toutes les associations instituent pour leurs membres.

L'étude des monnaies constantiniennes révèle bien la volonté du prince de ne point sacrifier un parti à l'autre. Il existe un grand nombre de ces monnaies à l'effigie de Jupiter, de Mars, de la Victoire, et surtout du Soleil; mais il en existe aussi au type chrétien, et d'autres où, sur la même pièce, les deux cultes sont associés.

En résumé, Constantin comprit de bonne heure que le christianisme correspondait par son dogme fondamental à sa propre croyance en un Dieu unique, et il vit dans cette religion une force qu'il ne voulut pas laisser en dehors de son gouvernement. Mais le paganisme aussi était une force, et Constantin n'entendait pas la tourner contre lui. Il ne se fit chrétien qu'à la fin de son règne; et encore faut-il remarquer qu'il demanda son baptême à un prêtre arien, et qu'un autre arien fut le dépositaire de son testament. Les catholiques n'en ont pas moins appelé Constantin « un vase de miséricorde. » Après sa mort, les Grecs en firent un saint; les sénateurs de Rome en firent un dieu, comme ils avaient fait de ses prédécesseurs, et ses fils frappèrent à l'effigie du « dieu Constantin » des médailles sur lesquelles se confondaient pacifiquement les emblèmes des deux religions.

LES ORIGINES DE LA SOCIÉTÉ MUSULMANE[1].

L'étude de la société musulmane est un problème réservé à la critique moderne. Si délicates que soient les questions d'origine, quand il s'agit de la conscience religieuse, l'islamisme, grâce à la date relativement moderne de sa fondation, grâce aussi au nombre considérable de documents qui sont en nos mains, est peut-être de toutes les formes religieuses celle qui révèle le plus facilement le secret de sa formation et de son développement intérieur.

Il faut distinguer dans le Koran et le culte ce qui est purement arabe de ce qui porte une marque d'origine étrangère. L'introduction des éléments exotiques se laisse apercevoir dès la mort du Prophète. La légende de son ascension au ciel (*miradj*) rappelle l'ascension d'Isaïe, qui eut tant de crédit parmi les chrétiens de Syrie. L'influence des idées byzantines et surtout sassanides se manifeste vivement sous le règne d'Omar : organisation militaire et administrative, dénominations géographiques, etc., tout porte l'empreinte de la civilisation persane et des emprunts faits à Constantinople.

Dans le domaine de la spéculation religieuse et philosophique, on rencontre des analogies aussi remarquables. Les deux plus anciennes sectes arabes, celle des *Mourdjiles* et celle des *Kadarites*, ont sur les destinées de l'homme, la bonté infinie de Dieu, la vie future, des théories qui font songer à celles de l'école d'Alexandrie.

M. Barbier de Meynard s'attache à constater l'influence des idées chrétiennes chez ces deux sectes, et en particulier celle des Kadarites. Cette dernière, en se rajeunissant, formera plus tard la grande école des *Montazélites* ou des libres penseurs de l'Orient musulman. Les Montazélites furent, pendant deux siècles, en lutte avec les orthodoxes (*Sunnites*), eurent une heure de triomphe et succombèrent sous la coalition du pouvoir temporel et des ulémas.

L'auteur examine ensuite la division sociale et administrative des populations soumises au khalifat :

1° Les Arabes, maîtres du sol, et adonnés exclusivement au métier des armes ;

2° Les néo-musulmans (race indigène), surtout les Persans, formant la caste des *Maoulas* ou clients ;

3° Les populations non converties au Koran (chrétiens, juifs, guèbres, etc.), que plus tard on nommera *rayas*.

Quelle est la répartition de la propriété et de l'assiette de l'impôt parmi ces trois groupes ?

La classe des clients, qui se recruta principalement parmi les néophytes de

1) Résumé, approuvé par l'auteur, d'une communication faite à l'Académie des Inscriptions dans ses séances du 10 septembre et du 7 octobre, par M. Barbier de Meynard.

race persane, ne tarda pas à acquérir une importance considérable, grâce à la variété de ses aptitudes, à l'essor qu'elle donna aux études linguistiques et à l'exégèse du Koran et, aussi, par l'habileté avec laquelle elle sut parvenir aux hautes fonctions de l'État. Basra et Koufa étaient les centres de cette population intelligente, active, ambitieuse, dont l'ascendant inquiétait déjà les successeurs immédiats du Prophète et les premiers khalifes Oméyades.

Malgré les mesures restrictives auxquelles ils eurent recours pour l'amoindrir, malgré les sanglantes persécutions dirigées contre elle par El-Hadjadj, le lieutenant du Khalife Abd-el-Mélik (VIII[e] siècle de notre ère), l'influence de plus en plus grande de la civilisation sassanide, et, dans une moindre mesure, de la civilisation byzantine, dans les croyances et les mœurs de la jeune société arabe, devint prépondérante sous les premiers Abbassides, notamment pendant le règne de Haroun-al-Raschid et de son fils El-Namoun.

L'affaiblissement du dogme monothéiste et de la ferveur religieuse fut la conséquence naturelle, inévitable, de cette invasion d'idées étrangères, à laquelle la puissante famille des Barmécides, qui était d'origine bactrienne, contribua dans une large mesure. Du mélange du manichéisme avec la vieille doctrine zoroastrienne naquit une sorte de scepticisme élégant, dont les partisans furent connus sous le nom de *Zendiks*. La mode s'en mêla : sous Namoun en particulier, courtisans, fonctionnaires, poètes, tout se piquait de largeur d'esprit et de bonne éducation, affectait les allures d'une tolérance railleuse et même d'une sorte d'irréligion philosophique.

Plus tard, au milieu du neuvième siècle, sous le règne de Moutaçem, une réaction violente se manifeste en faveur de l'orthodoxie, le nom de *Zendik* devint synonyme d'athée et donna lieu à de sévères représailles; mais le mal avait fait trop de progrès pour pouvoir être enrayé. L'invasion de la Perse et de l'Inde (schiisme, soufisme) dans le domaine des idées, celle de la milice turque dans le gouvernement, hâtèrent la décadence, à laquelle contribua aussi pour une bonne part le maintien de la méthode scolastique parmi les sectes non dissidentes.

De cette analyse rapide on peut tirer les conclusions suivantes :

L'islamisme n'a pas cette rigidité de principes, cette immobilité qu'on lui a attribuées, faute de le bien connaître. Dès le début, il a subi une triple influence venue du dehors : 1° par le christianisme il a été initié aux idées millénaires, au « retour à la vie, » aux pratiques ascétiques, etc; 2° le judaïsme, en lui communiquant la croyance au Messie, a préparé la grande scission, qui, sous le nom de *schiisme*, a déchiré la société musulmane et maintenu les antipathies de race et de nationalité; 3° le mazdéisme, mélangé aux aberrations du manichéisme, a contribué puissamment à l'affaiblissement des croyances en même temps que la prépondérance des *clients* d'origine persane a introduit un germe de corruption dans l'œuvre purement sémitique du prophète de la Mecque.

Il reste à rechercher ce qu'est devenue la civilisation arabe sous la double et délétère influence du mysticisme hindo-persan et de la scolastique à outrance.

LA QUESTION DE L'INSTRUCTION RELIGIEUSE HISTORIQUE

DANS L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE EN HOLLANDE

Les questions d'histoire, de critique et de philosophie religieuses continuent de tenir une large place dans la préoccupation de nos voisins d'outre Meuse. Preuve en soit, entre autres, l'important travail de M. G. H. Lamers, professeur à Groningue, intitulé : La *Philosophie de la religion* (*De Wijsbegeerte van den Godsdienst, eene historisch-dogmatische studie*, extrait des *Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte*, Amsterdam, 1881). Cette étude témoigne de lectures nombreuses et approfondies. M. Chantepie de la Saussaye exprime, de son côté, les appréhensions que lui cause l'introduction de l'enseignement religieux dans l'instruction secondaire, dans une brochure intitulée *Middelbar onderwijs in de godsdienstgeschiedenis* (Amsterdam). Cette discussion est la meilleure preuve du vif intérêt que soulève la question de la diffusion des principaux résultats de la critique religieuse dans l'enseignement à ses différents degrés. Nos lecteurs ont été mis, à plusieurs reprises, au courant des efforts qui se font en ce sens. Ils savent que l'initiative a été prise tout particulièrement par des pasteurs ou savants appartenant à la tendance dite libérale ou moderne. Un de nos amis, le traducteur de *l'Histoire comparée des religions de l'Egypte et de la Mésopotamie*, M. Collins, veut bien nous communiquer en manuscrit un intéressant rapport sur ce sujet qu'il a lu cet été à une conférence de pasteurs et de théologiens. Nous sommes, à notre grand regret, obligé de n'en pas citer tout ce que nous voudrions et réduit à reproduire seulement les passages qui sembleront d'un intérêt plus direct pour notre pays et notre enseignement.

« Tracer, dit M. Collins, un programme raisonné de l'enseignement de la religion, destiné non aux futurs théologiens mais à la jeunesse en général, il semble que ce devrait être là une tâche dès longtemps achevée dans la société chrétienne datant de dix-huit siècles, dans les églises protestantes dont la plupart comptent plus de trois siècles d'existence. — Elle l'a été, en effet, ou a paru l'être à diverses reprises. Les programmes et les méthodes de l'enseignement de la religion ont été consacrés avec une autorité qui les élevait au-dessus de toute discussion. Mais, à diverses reprises aussi, la question s'est posée de nouveau après avoir semblé définitivement résolue ; les programmes ont paru insuffisants, les méthodes défectueuses, les résultats au-dessous de toutes les exigences légitimes, sinon même intrinsèquement mauvais et radicalement opposés à ceux que doit poursuivre et que devait produire un bon enseignement

populaire de la religion. Les nombreux efforts faits de différents côtés pour améliorer ou plutôt pour reconstituer l'enseignement religieux sur de nouvelles bases sont une preuve des défauts qu'il présente, de l'urgence de plus en plus manifeste d'y porter remède... La principale cause de l'insuffisance de l'enseignement traditionnel de la religion est le grand essor qu'ont pris les sciences depuis le XVIIe siècle. Les résultats des travaux des savants, les découvertes nombreuses et importantes faites dans la plupart des domaines de la connaissance n'ont pénétré que lentement et partiellement dans les masses, mais ils s'y sont infiltrés d'une manière constante, et il en est résulté à la longue une rupture d'équilibre, un désaccord qui a été en s'accentuant et en s'aggravant, entre les idées générales et les croyances religieuses. La pensée religieuse n'a pas suivi ou n'a suivi que lentement les progrès de l'esprit public : le moment devait venir, et il est venu, où la distance qui les séparait apparaîtrait d'une manière évidente et où cette évidence frapperait un nombre de personnes de plus en plus grand chaque jour.

« Je prends pour point de départ, continue M. Collins passant à l'exposé de la manière dont il a lui-même éprouvé une méthode nouvelle, je prends pour point de départ l'expérience personnelle des élèves (des enfants des deux sexes, en général de 12 à 14 ans). Bien qu'ils commencent un cours sur la religion, ils ont déjà des idées, des sentiments, des habitudes religieuses. Ils connaissent, d'une manière plus ou moins vague ou précise, des croyances, des actes, des institutions ayant trait à la religion. Ils savent qu'il existe quelque chose qu'on appelle la religion, et n'ignorent même pas qu'il y a différentes religions (protestantisme et catholicisme, christianisme et judaïsme, pour se renfermer dans ce qu'ils peuvent immédiatement connaître). — Premier point sur lequel je les amène à réfléchir. Comment la religion s'est-elle fait la place qu'elle occupe dans leurs idées, dans leurs sentiments et dans leur vie ? Ils n'ont pas souvenir du moment où, pour eux, cela a commencé. C'est que ce commencement a précédé l'âge où ils sont devenus capables de se rendre compte de ce qui se passe en eux. Mais ceux d'entre eux qui ont de très jeunes frères ou sœurs ont pu et peuvent journellement observer et comprendre ce commencement. Leurs idées religieuses sont nées, leurs sentiments religieux ont germé, leurs habitudes religieuses se sont formées par l'éducation ; ils les ont reçus des leçons et surtout de l'influence des idées, du langage, de la vie de leur famille. Non seulement cette influence a éveillé en eux la pensée et le sentiment religieux, et la vie religieuse, mais encore leur a imprimé un caractère spécial. Nés et élevés dans une famille chrétienne, il sont déjà chrétiens ou en voie de le devenir, marqués du sceau du protestantisme parce qu'ils appartiennent à une famille protestante, tandis que tel de leurs amis ou, à l'école, de leurs condisciples est catholique, israélite parce qu'il appartient à une famille catholique ou israélite.

« *Dans l'état actuel, la religion de tous les hommes est un fruit de l'éducation, et la religion, au moins initiale, de l'immense majorité des hommes est déterminée par l'éducation qu'ils ont reçue et par les influences qu'il ont subies dans leur première enfance.*

« Mais les enfants comprendront facilement qu'il n'a pas pu en être toujours et constamment ainsi. Il y a eu une époque où la naissance et l'éducation première n'ont pu faire des protestants ou des chrétiens, parce qu'avant le seizième siècle de notre ère le protestantisme était inconnu et qu'avant le permier, le christianisme n'existait pas encore. Si la naissance et l'éducation expliquent la durée des religions, elles n'expliquent pas l'existence de la religion, ni l'apparition première de chaque religion. Or on retrouve la religion, sous des formes diverses, chez tous les peuples qu'on connaît, à toutes les époques dont on sait ou dont on entrevoit l'histoire. Il y a infiniment plus de religions existant ou ayant existé qu'on n'en peut observer dans un pays de l'Europe, les Pays-Bas par exemple. Ces religions diffèrent bien plus entre elles que le protestantisme du catholicisme, ou ces deux religions du judaïsme. Et pourtant, entre toutes, il y a des traits communs, toutes ont un objet communs.

« D'où vient la religion et en quoi consiste-t-elle, à proprement parler ? D'où provient l'existence de religions si nombreuses et si différentes ? Quelle idée nous-mêmes, au degré de développement général de civilisation où s'est élevée la société dont nous faisons partie, devons-nous nous faire de la religion ? Telles sont les questions posées par des faits connus des élèves et auxquelles il suffit de les rendre attentifs, de les faire réfléchir pour que les plus humbles esprits, et les moins cultivés en comprennent l'importance et l'intérêt.

« Alors, je peux passer à l'exposé des phénomènes généraux de la religion, que nous présente l'histoire, parler aux enfants (car il s'agit d'enfants, non de jeunes gens), en tenant compte de la moyenne d'intelligence et d'intruction de chaque classe, en illustrant mes leçons d'exemples pris un peu partout, chez tous les peuples et dans tous les âges, du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment s'appliquant aux choses religieuses, de ses différentes manifestations, sentiments de dépendance, terreur, espérance, admiration, vénération, affection, confiance ; des idées religieuses et de leurs diverses expressions, pressentiments, intuitions, croyances, mythes et mythologie, dogmes ; des actes religieux et des institutions religieuses (j'abrège l'énumération), de ce qu'il y a de personnel et d'individuel dans la religion, de ce qu'il y a de collectif, de solidaire ; faire entrevoir le rapport entre le caractère religieux d'un peuple et son degré général de développement, les conditions extérieures de sa vie, l'action et l'influence de diverses religions les unes sur les autres, leurs luttes ou leur pénétration mutuelle, la loi du progrès, avec ses longues périodes d'interruption, de stagnation ou de décadence. Le caractère surnaturel généralement attribué à la religion et surtout à son origine (révélation, écritures saintes) s'expliquera graduellement, en même temps que la religion apparaîtra comme un fait humain, résultant des aptitudes et des aspirations de l'être humain, et soumis dans ses formes différentes et ses transformations aux lois générales, dépendant des conditions communes de la vie des hommes.

« Les lacunes de cette première partie du cours, je ne me les dissimule pas, et à continuer sur ce terrain et par cette méthode, on n'aboutirait à rien de clair ni de satisfaisant. Mais ce n'est qu'une préparation. Toutes les idées remuées

ainsi et, je crois, non sans profit pendant *cette première année*, vont être reprises, précisées, justifiées par l'étude d'une religion spéciale, la religion d'Israël. Il n'est pas nécessaire de rappeler à quel titre celle-là plutôt qu'une autre : le choix n'est pas arbitraire, il s'impose. C'est ici le moment, en marquant la place de cette religion dans l'ensemble des religions, d'indiquer très sommairement la classification générale naturelle des religions et de caractériser d'une manière plus précise, néanmoins à grands traits, la famille à laquelle appartient l'ancienne religion israélite, celle des peuples de l'Asie occidentale.

« Si cette deuxième partie du cours a été convenablement traitée (en un an, dix-huit mois) les élèves auront d'une part compris et apprécié un remarquable exemple de vie religieuse nationale et de nombreuses formes et de nombreux degrés, des caractères très divers de piété et de vie religieuse individuelle, en auront saisi et admiré les grandes qualités, les manifestations saines et morales, et les côtés inférieurs, les défauts, les dangers. Ils auront aussi saisi la marche de celle des anciennes religions dont le développement a été le plus riche et a été porté le plus loin, il auront compris comment naturellement, sous l'action des circonstances et grâce à l'initiative et à l'influence d'hommes de génie, du polythéisme élémentaire, de la religion de la nature, encore à moitié engagée dans les liens de l'animisme, des tribus arabes ou araméennes établies sur la terre de Goshen, de l'adoration d'un dieu du feu créateur des montagnes de la presqu'île du Sinaï, s'est lentement formée et imposée à la conscience d'un peuple l'adoration du Dieu unique, créateur des cieux et de la terre, saint et redoutable et pourtant clément et miséricordieux.

« La fin de cette histoire, l'exposé du judaïsme sous les prêtres-rois asmonéens et sous la domination romaine, la renaissance ou la reprise d'intensité des espérances messianiques réclament un soin tout particulier, d'autant plus que le sujet est plus difficile. Il s'agit de bien faire comprendre la situation au milieu de laquelle la prédication de la bonne nouvelle a pris naissance, d'où elle sortit. L'intelligence de cette part qu'a eue l'esprit religieux populaire d'une époque et d'un pays à la formation du caractère, à la première direction de l'œuvre d'un génie religieux sublime et divin dans sa simplicité, ne diminuera certainement pas, mais plutôt grandira encore Jésus de Nazareth, le fondateur du christianisme.

« La partie historique du programme de l'enseignement de la religion comprend enfin l'histoire du christianisme. La courte période des origines réclame un soin et des développements tout spéciaux. Il s'agit, en premier lieu, de discerner si cela est possible, et je crois que ce n'est pas impossible, le caractère véritable de Jésus, les traits essentiels de son enseignement et de sa vie, sous le merveilleux et les symboles multipliés, bien qu'assez simples, d'une légende, au milieu des divergences de tendances et de la lutte ardente des partis qui tous ont concouru à la formation de cette légende et ont mêlé leurs aspirations et leurs convictions à la tradition qui a reproduit, en la transfigurant, la vie et la parole du maître.

« Après l'histoire évangélique, laquelle, avec l'histoire des temps apostoliques qui en est le complément nécessaire et ne peut guère en être séparée, vient celle

du développement et des destinées du christianisme jusqu'à nos jours. Tout enseignement de la religion doit présenter de cette histoire un aperçu qui sera étendu ou restreint selon le temps qu'on y pourra consacrer, mais qui doit reproduire fidèlement le caractère et la physionomie de chaque époque et de chaque grande fraction de la société chrétienne. De bons programmes de cette partie du cours se trouvent partout. Je n'insisterai que sur un point, c'est qu'elle soit traitée dans le même esprit que les précédentes, qu'elle ne soit pas un exposé aride et sans vie de noms, de faits et de dates, mais bien le tableau de la pensée et de la vie religieuses du monde chrétien. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 26 août 1881.* M. JOURDAIN, faisant fonction de secrétaire perpétuel, dépose sur le bureau les deux premiers fascicules du *Corpus inscriptionum semiticarum*, un fascicule de texte et un fascicule de reproductions photographiques. Ce recueil si vivement attendu dans le monde scientifique a été entrepris par l'Académie sur une proposition de M. Renan, en janvier 1867. (La commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* se compose de MM. de Longpérier, Renan, Waddington, de Vogüé, Derenbourg.) M. le secrétaire perpétuel a exprimé aux membres de cette commission, ainsi qu'au secrétaire, M. Ph. Berger, les remerciements de l'Académie. Les deux premiers fascicules parus sont consacrés à la Phénicie. — M. OPPERT continue la lecture de son mémoire sur la grande inscription du roi d'Assyrie Assurbanhabal, que nous nommons, d'après les Grecs, Sardanapale. Ce roi s'est fait ériger un monument où il raconte lui-même sa vie et ses hauts faits, ses actes de cruauté ou de générosité. — M. Victor GUÉRIN continue la lecture de son mémoire sur Jérusalem et plus particulièrement sur le temple. On sait que le premier temple, celui de Salomon, fut détruit par les Chaldéens, quatre cent seize ans après son achèvement. Au retour de l'exil, Zorobabel en reconstruisit un autre au même endroit, mais sans pouvoir lui donner l'éclat qu'avait eu le temple de Salomon. Ce temple, où Alexandre sacrifia, subit plusieurs autres profanations, fut rétabli dans sa gloire par les princes asmonéens, (les Macchabées) et dura jusqu'à l'avènement d'Hérode, le fils d'Antipater. Hérode le fit reconstruire avec plus d'étendue et de splendeur; ce fut le troisième temple. M. Guérin reproduit la description développée que Josèphe donne des travaux; il en résulte qu'on paraît ne pas avoir touché aux murs inférieurs. — *Séance du 3 septembre.* M. OPPERT reprend la lecture du mémoire consacré à l'interprétation et à une nouvelle transcription de la grande inscription d'Assurbanhabal. On voit que les événements rapportés dans ce document sont voisins de la moitié du VIIe siècle avant notre ère et que le monarque assyrien entreprit une campagne contre les Elamites au moment où avait lieu une éclipse de soleil (après-midi du 20 juin de l'année 661). Cette date est d'une extrême importance, puisqu'elle est fournie par les textes cunéiformes sans le secours des auteurs grecs ou de la Bible. Assurbanhabal, après une expédition contre Gamboul, eut,

dit-il, à combattre son frère *non véritable*. Faut-il entendre ici un frère non légitime ou un frère cadet? M. Oppert penche pour cette dernière hypothèse. Le roi nous révèle ici une omission qu'il avait faite au commencement de son récit : parlant de son installation sur le trône par son père Assarhaddon, conformément à l'ordre des dieux, il se montrait à nous comme seul et unique détenteur du pouvoir royal; dans le passage en question, il nous apprend qu'un prince, « le frère non véritable, » régnait à Babylone. Assurbanhabal déclare l'avoir comblé de ses bienfaits, avoir « rempli ses mains de chars, de trésors, de guerriers, de jardins, de chevaux ; » mais ce prince de Babylone, *Saosdouchim*, comme l'appellent les Grecs, ou *Samoges* (Chronique arménienne d'Eusèbe), ou Samut-sum-Yukin (textes cunéiformes), aspirait à l'indépendance; il « louait en haut avec ses lèvres le roi assyrien et méditait en bas, dans son cœur, l'assassinat. » Il se rend maître du temple, où il installe les divinités chaldéennes; il remplace par les institutions babyloniennes les lois de l'Assyrie; il met de fortes garnisons dans les villes et en ferme les portes; il refuse d'offrir en l'honneur d'Assurbanhabal un sacrifice au dieu Nebo, favori du monarque. Ce dernier acte, semble-t-il, comble la mesure; à cet outrage, Assurbanhabal réunit contre le Babylonien toutes les forces qu'il put rassembler; le soulèvement était redoutable, car Saosdouchim avait entraîné Égyptiens, Arabes, Phéniciens, Lybiens, Coutis (barbares du N.-E., peut-être les ancêtres des Goths). Le texte assyrien ne dit pas quelles furent les péripéties de l'expédition; mais Saosdouchim fut vaincu en bataille rangée. Ses villes furent assiégées et ouvrirent leurs portes; la révolte fut étouffée dans le sang. Un instant Saosdouchim, qui s'était enfermé dans Babylone, crut ressaisir l'avantage; un de ses alliés, Tamariku, lui amena des secours important, déjà Assurbanhabal « s'humiliait devant Nebo, le grand dieu son soutien, » et un autre texte littéraire, fort curieux, nous a conservé une lamentation adressée par le monarque à son dieu Nebo, qu'il entretient de ses angoisses, des nuits qu'il a passées sans dormir, des temples qu'il lui a élevés, des trésors dont il a rempli ses sanctuaires, etc.; le roi prie son dieu de prolonger sa vie; le dieu répond amicalement et prodigue à son adorateur les encouragements et les consolations; tout le morceau a le ton d'un psaume de David. L'inscription mentionne également un prophète qui seul, pendant que les Babyloniens se révoltaient, était resté fidèle au roi assyrien; il avait appris par un songe la destinée qui attendait les rebelles; comme un autre Jérémie, mais avec le même insuccès, il éleva la voix : tout cela donne lieu à des comparaisons et à des raprochements pleins d'intérêt. Enfin Tamariku fut vaincu; il « lécha la terre autour des pieds d'Assurbanhabal; » Babylone en proie à la peste, à la famine, « mangeant la chair de ses enfants, » se souleva contre celui qui l'avait amenée à tant de désastres; Saosdouchim périt sur un bûcher où le jetèrent les habitants révoltés. Assurbanhabal reporte à ses dieux, et surtout à Nebo, tout le mérite de ce dernier triomphe. Ce grand et tragique événement eut lieu en 647; c'est le fait que les Grecs ont transformé et qui, par des altérations, des modifications qu'on ne peut saisir qu'aujourd'hui, est devenu la chute de Sardanapale. — M. Guérin continue sa communication sur divers édifices anciens de Jérusalem. Après avoir raconté, d'après Josèphe, la

prise de la ville par Titus et la destruction du temple d'Hérode le Grand, il mentionne les travaux faits par les empereurs et la tradition, recueillie par Ammien Marcellin, suivant laquelle Julien aurait tenté de rebâtir le temple pour faire mentir la prédiction attribuée à Jésus par l'Évangile : *Il n'en restera pas pierre sur pierre*, mais en aurait été empêché par une catastrophe merveilleuse, qui aurait détruit soudainement les travaux commencés. Il s'attache ensuite à établir que ce qui peut subsister aujourd'hui de la construction d'Hérode se réduit à fort peu de chose et ne comprend au plus que quelques fragments de l'enceinte ou des autres parties accessoires. — Après cette étude sur le temple, M. Guérin passe à l'examen de la question des trois enceintes de Jérusalem, et traçant au tableau un plan de la ville, il explique les diverses opinions qui ont été émises sur la situation de ces enceintes et celle qui lui paraît la plus vraisemblable. — *Séance du 9 septembre*. M. Pavet de Courteille communique une notice sur un manuscrit ouigour, acheté à Téhéran et maintenant en la possession de M. Guy le Strange. Ce manuscrit, copié au xve siècle de notre ère, problablement pour quelque personnage princier, contient en écriture ouigour la plus grande partie d'un poème turc, le *Trésor*, dû à un auteur persan du xve siècle, Mir Haider Medjgoub, de Hérat. C'est un poème moral et mystique, mêlé d'anecdotes. M. Pavet de Courteille fait ressortir l'importance de ce texte au point de vue linguistique et paléographique; quant à la valeur littéraire du poème, elle est assez faible. — *Séance du 21 septembre*. M. Léopold Hugo adresse à l'Académie un feuillet manuscrit de parchemin contenant trois chapitres des Actes des Apôtres (texte latin). — M. Max Muller lit une note sur des textes sanscrits découverts au Japon. Le savant professeur d'Oxford commence par rappeler que, dès les premiers siècles de notre ère, le bouddhisme sortit de l'Inde et se répandit dans les pays de l'extrême Orient. Un grand nombre de missionnaires prêchèrent la doctrine bouddhique en Chine et réussirent à l'implanter dans ce pays. On sait, par des témoignages certains, que ces missionnaires avaient emporté avec eux, par centaines et par milliers, des manuscrits sanscrits. M. Max Müller avait conçu depuis longtemps l'espoir qu'un grand nombre de ces manuscrits devaient s'être conservés dans l'empire du Milieu et qu'il serait possible de les y retrouver un jour. Toutefois les recherches qu'il a provoquées en ce sens ont été, jusqu'ici, peu fructueuses. Un seul manuscrit, contenant le texte de l'ouvrage intitulé *Kâlachakra* a été trouvé en Chine par M. Edkins; mais, par une singulière fatalité, ce manuscrit, transporté sans accident jusqu'en Europe, s'est perdu, on ne sait comment, en Angleterre. Malgré cet insuccès relatif, M. Max Müller est persuadé qu'il y a toujours une grande découverte à faire dans l'empire chinois, celle des manuscrits apportés autrefois par les missionnaires bouddhistes, Fahian, Hiouenthsang et autres. Si ces manuscrits ont jusqu'ici échappé aux recherches des explorateurs, c'est sans doute qu'ils sont conservés, parmi les objets les plus rares et les plus précieux, dans les trésors cachés des monastères, des temples et des palais. — Les recherches ayant donné si peu de résultats en Chine, il pouvait sembler téméraire d'en espérer de meilleurs au Japon, où le bouddhisme a pénétré plus tard et moins profondément. C'est pourtant au Japon que les trou-

vailles les plus précieuses viennent d'être faites. Depuis quelques années, le clergé bouddhique du Japon avait senti l'inconvénient de ne disposer, pour la lecture des canons sacrés, que d'une traduction chinoise, officiellement reçue il est vrai, mais fort infidèle et très éloignée des originaux sanscrits. On résolut d'envoyer en Europe des prêtres japonais pour y apprendre le sanscrit et se mettre en état de travailler à une révision de la version officielle des canons, d'après les textes originaux. Deux jeunes prêtres ont été envoyés ainsi en Angleterre, où ils étudient le sanscrit, depuis deux ans, sous la direction de M. Max Müller; ils assistent aujourd'hui à la séance, et le professeur présente ses élèves à l'Académie. C'est par leur intermédiaire que M. Max Müller a pu provoquer des recherches de manuscrits sanscrits et amener les découvertes dont il entretient la compagnie. Se souvenant que jadis le missionnaire Hiouenthsang avait eu parmi ses disciples des prêtres japonais; que le Japon s'était converti, dès le VIe siècle de notre ère, à la religion bouddhique, qui y compte encore trente-deux millions d'adhérents; enfin que le sanscrit, oublié aujourd'hui dans l'empire japonais, y a été certainement cultivé autrefois pendant une période de plusieurs siècles, il fit écrire à plusieurs reprises pour demander si aucun monument de la littérature sanscrite ne s'était conservé dans les temples ou les monastères de l'empire. Les réponses furent longtemps négatives; M. Max Müller ne se décourageait pas et insistait toujours. Enfin un livre sanscrit fut découvert et envoyé à Oxford; il fut bientôt suivi d'un second, puis d'un troisième. Tous trois sont aujourd'hui entre les mains de M. Müller. Ce sont des copies à la main ou des impressions sur bois, toutes exécutées, chose singulière, à une époque moderne, longtemps après que toute intelligence du sanscrit s'était perdue au Japon; il y en a une du siècle dernier. Ceux qui ont copié ces textes les entendaient si peu, qu'ils n'ont pas toujours su la véritable direction à donner à l'écriture : on trouve des pages où le sanscrit est écrit en lignes verticales, comme du chinois. Dans ces copies japonaises, M. Max Müller a retrouvé le texte d'un ouvrage sanscrit, dont un fragment seulement nous était parvenu jusqu'ici dans la langue originale, grâce à un extrait inséré dans un livre tibétain; tout le reste de l'ouvrage n'était connu que par des traductions chinoises, mongoles ou tibétaines. C'est la *Vajracchedika* ou le *Couteau du diamant*. M. Max Müller vient d'en publier le texte dans une brochure qu'il offre à l'Académie, et qui forme le premier fascicule d'une collection nouvelle entreprise sous le titre d'*Analecta Oxoniensia*. — En terminant, M. Max Müller annonce encore une autre découverte. Il s'agit, cette fois, d'un manuscrit ancien, probablement du plus ancien manuscrit sanscrit aujourd'hui connu. Il se compose de quelques feuilles de palmier, conservées actuellement à la Bibliothèque impériale du Japon. Il vient du monastère bouddhique de Horinji; l'ancienneté en est attestée par une Chronique de ce monastère, qui dit que ces feuilles de palmier furent déposées à Horinji en la vingt-troisième année d'Umayado, c'est-à-dire en l'an 609 de notre ère. M. Max Müller a reçu une fac-similé de ce manuscrit et le met sous les yeux des membres de l'Académie. — M. Desjardins lit une note de M. Derenbourg sur *l'Inscription hébraïque du tunnel, près de la fontaine de Siloé* à Jéru-

salem. — *Séance du 30 septembre.* M. le ministre de l'Instruction publique transmet à l'Académie la copie d'un rapport de M. Maspero sur les travaux des membres de l'école française du Caire, pendant l'année 1880-1881. M. Bouriant a étudié les manuscrits de la bibliothèque du patriarcat copte et y a trouvé plusieurs textes inédits, tels qu'un fragment d'une version memphitique du livre de la Sagesse, une version thébaine des Constitutions apostoliques, dont le texte memphitique a été publié par Tattam, diverses Vies de saints, etc. : ces morceaux seront publiés dans le Recueil des travaux de l'école. M. Loret a étudié, copié et classé environ deux mille statuettes funéraires du musée de Boulaq ; il publiera dans le Recueil de l'école une notice sur ces monuments, ainsi que le texte et la traduction de la longue inscription de Dendérah, relative à la mort et à la résurrection d'Osiris. — M. Barbier de Meynard commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Recherches sur les éléments étrangers qui ont contribué au développement de l'islamisme et des sectes philosophiques musulmanes.* (Voyez-en l'analyse aux *Variétés.*) — *Séance du 7 octobre.* M. Barbier de Meynard achève sa communication relative aux influences étrangères qui ont agi sur l'islamisme (voyez ci-dessus.) — M. Halévy propose une nouvelle interprétation de l'inscription de Siloé. Il ne la croit pas aussi ancienne que le règne d'Achaz. — *Séance du 14 octobre.* M. Gaston Paris donne lecture d'un mémoire sur *Siger de Brabant* destiné à être lu à la séance publique des cinq académies (nous y reviendrons). — Le Président annonce le sujet suivant de concours pour 1884 : Étudier le *Râmayana* au point de vue religieux. Quelles sont la philosophie religieuse et la morale religieuse qui y sont professées ou qui s'en déduisent ? Ne tenir compte de la mythologie qu'en tant qu'elle intéresse la question ainsi posée. — *Séance du 21 octobre.* M. Le Blant revient sur une erreur, déjà précédemment signalée par lui, dans la lecture d'une inscription latine faisant partie de la collection dite des fouilles d'Utique, actuellement exposée dans des salles du Louvre. Au lieu de *Candida fidelis in pace*, inscription chrétienne d'un sens tout naturel, le déchiffreur a lu *Candida Eidicis*, mots qu'il a traduits par « Candida, fille d'Eidix, » ajoutant qu'Eidix, dont le nom signifie « Bacchus dans l'Hadès, » devait appartenir à une famille sacerdotale. M. Le Blant signale la légèreté et l'insuffisance d'une pareille interprétation. M. Ph. Berger communique à son tour quelques observations sur les inscriptions phéniciennes qui figurent à cette même exposition. Les traductions proposées par les organisateurs n'ont le plus souvent « aucun rapport avec le sens réel des inscriptions. » La formule finale et bien connue de toutes les dédicaces : « ... parce qu'ils ont entendu sa voix, qu'ils le bénissent ! » a été traduite, dans un des textes où elle se rencontre, par ces mots : « Le misérable a dérobé le baume. Job, abreuve-toi ! » Il y a plus de cent ans, dit M. Berger, que les règles de l'épigraphie phénicienne ont été posées par l'abbé Barthélemy, et depuis cette époque, les travaux de divers savants, notamment ceux de Gesenius, ont amené cette science à un haut degré de précision et de certitude ; il importe de protester contre des erreurs qui seraient propres à la faire tomber dans un discrédit injuste. Voici deux spécimens de ces étranges interprétations avec traduction rectifiée en regard :

Traduction du Catalogue.

I

A Rabat Tanit, face de Bal, à Adon le Lybien (*sic*), à Bel, à Hamon, un noir pour le cirque. Resh, fils de Bod-Bal-Hamon, avec lui a broyé dans la poussière la perverse Carthage. Qu'il en soit loué!

II

Hana, fils de Ham, à écrit ce témoignage de clémence, à la montagne de Kot (obscurcissement), dans sa propriété d'Alam-Mot (silence de la mort), où il a fabriqué un moulin.

Traduction de M. Berger.

I

A la grande dame Tanit Pe [né-Baal et au seigneur Baal-Hammon: [vœu fait par Ajrès, fils de Bodbaal, [fils de...]s, du peuple de Carthage: [parce qu'ils ont] entendu sa voix. Qu'ils le bénissent!

II

Vœu fait par Himilcon, fils d'Hannon fils d'Himilcon, le chef des biens (ou: des troupeaux) sacrés.

— *Séance du 28 octobre.* M. Hauréau communique un fragment d'une notice étendue qui a pour objet de prouver que tous les poëmes qui se trouvent, soit dans les imprimés, soit dans les manuscrits sous le nom de saint Bernard, lui sont attribués à tort. (Cf. *Revue critique.*)

II. Revue critique d'histoire et de littérature, 19 *septembre.* L. Wogue, Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique, compte rendu par *Ad. Neubauer.* (« Le livre de M. Wogue n'est, d'après ses propres paroles, — voir la préface, — qu'un manuel destiné à ses élèves du séminaire israélite de Paris, et n'a pas en vue les spécialistes. L'auteur, qui, en même temps que professeur, est rédacteur du journal *l'Univers israélite*, organe orthodoxe du judaïsme en France, a écrit son Histoire de la Bible au point de vue orthodoxe, ignorant entièrement les livres relatifs à son sujet qui ont été écrits depuis le commencement de ce siècle, puisque le dernier ouvrage mentionné par lui est celui de Jahn, composé en 1814. M. Wogue a donc négligé de faire connaître à ses élèves les ouvrages de de Wette, remanié par Schrader et de Bleek, revu par M. Wellhausen, pour ne parler que des livres les plus récents sur la matière qu'il se propose de traiter. Ce qui est plus étrange, c'est que M. Wogue ignore également l'ouvrage de feu M. Julius Fürst (un Israélite), intitulé: *Der Kanon des alten Testaments nach der Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch* (Leipzig, 1868). Il faut bien qu'il l'ignore, car il s'exprime ainsi dans sa leçon préliminaire: « L'introduction à l'Écriture Sainte n'a encore été traitée *ex professo* par aucun écrivain israélite. » Si nous mentionnons ces faits, c'est pour indiquer que l'ouvrage de M. Wogue n'a pas proprement le caractère scientifique et critique qu'on serait de prime abord porté à lui supposer, considéré qu'il a été imprimé à l'Imprimerie Nationale « par autorisation du gouvernement. » Nous devons donc, pour l'apprécier, nous placer au point de vue de l'auteur. Même à ce point de vue, l'ouvrage est loin d'être irréprochable. La méthode que l'auteur a adoptée, et dont on peut se rendre compte par un coup d'œil jeté sur la table des matières, est assez bonne; elle est d'ailleurs celle qu'on

trouve généralement dans les ouvrages servant d'introduction à la Bible. Dans la première partie, M. Wogue donne les passages talmudiques concernant le canon, et, en sa qualité d'orthodoxe, il souscrit, à peu d'exceptions près, au classement talmudique des livres de la Bible. « Le Pentateuque a pour auteur Dieu et pour transcripteur Moïse (réserve faite des huit derniers versets); Josué est écrit par Josué, etc... » M. Neubauer relève un assez grand nombre d'erreurs et d'omissions, quelques-unes d'un caractère fort grave. Nous ne saurions toutefois nous associer entièrement à la sévérité de sa critique. Nous estimons en effet que l'ouvrage de M. Wogue, malgré ses défauts et en partie à cause de ses défauts, comble une lacune grave dans notre littérature théologique en résumant l'état de la science biblique juive conservatrice au XIXe siècle. Nous y reviendrons dans notre prochain *Bulletin du judaïsme*, que renfermera le nº 6 de la *Revue*. — 3 *octobre*. *P. W. Forschammer*, Die Wanderungen des Inachostochter Io, compte rendu par *H. W.* (« Nous n'avons pas l'intention de faire un compte rendu détaillé de cette brochure, encore moins la prétention de la juger. On ne juge que ce que l'on comprend; or nous avouons humblement être hors d'état de suivre l'auteur par tous les détails de ses savantes fantaisies... Dans les brouillards qui s'élèvent au-dessus de la plaine d'Argos, dans les nuages formés par ces brouillards et chassés par les vents vers d'autres pays, attirés par les hautes montagnes, transformés en eau courante et bondissant à travers les rochers sous forme de torrents et de rivières, serpentant dans la plaine, se jetant dans la mer et y constituant des courants le long des côtes, dans tous ces phénomènes, la savante imagination de M. Forschhammer a reconnu la course d'Io. Et remarquez bien que, suivant lui, tel n'est pas seulement le sens primitif du mythe, mais les poètes du siècle de Périclès et du siècle d'Auguste, Eschyle et Ovide, se rendaient parfaitement compte de ce sens et se servaient de métaphores poétiques, souvent de locutions à double entente, qui n'ont rien de caché pour la pénétration de M. Forschhammer. Ce n'est pas tout, Prométhée lui-même n'est autre chose que le brouillard du Caucase attaché et comme cloué pendant des mois sur le flanc de la montagne. Océan vient près du Titan sur une monture ailée, c'est-à-dire au moyen des vapeurs qui s'élèvent de ses eaux. Les Océanides en font autant. Hermès est le dieu de l'humidité redescendant du ciel à la terre sous la forme de pluie; tous les personnages du drame appartiennent donc à la même famille nuageuse, etc... » — « Aux yeux de M. Forschhammer, conclut M. W(eil), toute la mythologie devient météorologie; les divinités, les mythes se liquéfient, s'évaporent, se transforment en brouillards et en nuages. Les dieux d'Homère s'entourent d'un nuage pour se soustraire aux yeux des mortels; aveuglé par l'esprit de système, M. Forschhammer, au lieu de leur brillante figure, n'aperçoit que le nuage qui les cache, *nubem pro Junone*. ») — 24 *octobre*. Lettre de M. Wogue. (Cet auteur proteste contre la sévérité du jugement porté par M. Neubauer sur son œuvre, et relève quelques points où cette critique lui paraît en défaut. Mais il paraît se faire à lui-même, — comme tous les conservateurs de toute école, — quelque illusion sur la valeur que la science biblique du XIXe siècle et du dernier quart du siècle particulièrement, peut accorder à

son œuvre, quand il nous dit que son livre n'est qu'un « manuel et un manuel destiné à des Français qui généralement, chrétiens ou juifs, sont presque absolument étrangers aux matières traitées. » Si M. Wogue avait l'imprudence de se placer sur ce terrain, nous nous verrions dans l'obligation de lui déclarer net que son ouvrage est le dernier livre qu'une personne familiarisée avec la critique religieuse s'aviserait d'indiquer à un commençant pour le mettre au courant de l'état présent des questions bibliques.) — 31 *octobre*. H. Usener. Acta martyrum scillitanorum graece edita (Index Scholarum a. 1881); — B. Aubé, Études sur un nouveau texte des Actes des martyrs scillitains, compte-rendu des deux ouvrages par *Max Bonnet*. — 7 *novembre*. H. Zimmer, Keltische Studien. (Erstes Heft : Irische Texte mit Woerterbuch von E. Windisch), compte-rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. (Article important. « M. Zimmer, dit le critique, donne de grandes espérances, mais manque de mesure et de maturité. ») — 14 *novembre*. Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humanarum conditum atque digestum. Pars prima inscriptiones phœnicias continens... — Tomus I, fasciculus primus, compte rendu par *J. Halevy*. (« Souhaiter la bienvenue à une œuvre de premier ordre qui sera une gloire impérissable, non seulement au corps scientifique qui l'a produite, mais aussi à la nation au milieu de laquelle elle a pu être créée, est pour moi un devoir et un honneur. Un devoir, parce que, ayant été personnellement attaché pendant quelques années aux travaux préparatoires de ce recueil, j'ai appris par expérience avec quelles difficultés il faut lutter quand il s'agit de déchiffrer des textes frustes et la plupart du temps fragmentaires, comme l'est la grande majorité des monuments qui nous sont parvenus de l'antiquité sémitique; c'est donc une affaire de conscience pour moi de faire comprendre à ceux qui s'étonnent de la lenteur relative avec laquelle l'œuvre académique a été menée jusqu'ici, combien de recherches patientes et d'efforts persévérants ont été exigés avant qu'on ait pu songer à en présenter les résultats au grand public. Un honneur, parce que, bien que j'aie été privé, en 1877, de cette modeste collaboration, M. Renan, le signataire du fascicule, a bien voulu accueillir et consigner dans cet ouvrage magistral plusieurs de mes opinions exprimées oralement. Si la recherche méticuleuse de détail découvre des points faibles soit dans l'exécution matérielle, soit dans le choix de certaines interprétations, cela ne saurait nuire au mérite de l'ensemble. ») — 21 *novembre*. R. Atkinson. The book of Leinster, sometimes called the book of Glendalough, a collection of pieces in the irish language, *etc.*, compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. (Article important : allusions à des usages et légendes religieux.) — A. Dillmann, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. *Exodus und Leviticus*, für die zweite Auflage nach Knobel neu barbeitet, compte rendu par *M. Vernes*. (« On attendait avec quelque impatience la nouvelle édition de l'Exode-Lévitique... ce n'est pas qu'on espérât de l'éminent orientaliste quelque vue nouvelle et décisive sur les questions capitales attachées à l'interprétation de ces deux livres, mais on comptait que l'excellent instrument de travail dont il avait entrepris la revision, ne sortirait pas de ses mains sans des améliorations et des perfectionnements notables. Cette attente n'a pas été trompée, et les compatriotes de M. Dillmann ont été les

premiers à constater les solides qualités du présent ouvrage... » Les innovations apportées dans cette nouvelle édition sont ainsi annoncées dans la préface : « Ma revision a été une refonte. Le commentaire de Knobel n'a guère subsisté intégralement que pour les deux cinquièmes de l'ouvrage... La constitution du texte massorétique, beaucoup moins satisfaisante qu'on ne le croit généralement, et les éléments de correction que fournissent à cet égard le texte samaritain et la Septante, — éléments négligés par Knobel, — ont été l'objet de toute notre attention. » La discussion d'ensemble sur l'origine de la législation rituelle dont l'Exode et le Lévitique nous offrent les principaux textes et dont M. Dillmann maintient le caractère anté-exilien contre Kuenen, Reuss, Wellhausen, etc., est renvoyée au volume Nombres-Deutéronome-Josué, auquel l'auteur travaille actuellement.)

(La suite du dépouillement des périodiques, la Chronique et la Bibliographie son renvoyés au numéro de novembre-décembre.)

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA

RELIGION DE L'ANCIEN EMPIRE CHINOIS

ÉTUDIÉE AU POINT DE VUE DE L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS[1].

I

LA DIVINITÉ CHINOISE. THIAN. SCHANG-TI.

Dans la religion de tous les peuples, autant que nous les connaissons, on sait que le ciel, dans la variété de ses phénomènes, est tenu pour la principale manifestation de la divinité. Là où la différenciation de la conception de Dieu, qu'elle soit due au travail de la réflexion ou à la fantaisie contemplative, a divisé l'essence divine unique en différentes individualités divines et abouti à la création de plusieurs dieux, partout le Dieu du ciel a été tenu pour le Dieu suprême. L'esprit indo-européen lui-même, porté peut-être plus que tout autre à individualiser jusque dans les choses de la religion, et auquel on doit la complication et le mélange le plus complet de noms et d'êtres divins, a toutefois affirmé de tout temps que le ciel et ses principaux phénomènes étaient la manifestation de la divinité suprême.

Le ciel considéré comme manifestation principale de la divinité

[1]) Nous prévenons nos lecteurs que nous avons respecté la transcription des noms chinois adoptée par l'auteur de ce mémoire original, traduit sur manuscrit allemand. (*Réd.*)

forme à son tour la supposition fondamentale de la religion de l'ancien empire chinois. Mais la conception chinoise du rapport entre le ciel, phénomène naturel visible, et le contenu de l'idée de la divinité que l'esprit chinois y a fait pénétrer, offre un aspect et se présente sous un jour si particuliers qu'on peut y voir un des traits principaux de la manière de voir caractéristique des Chinois sur Dieu et sur le monde. Il semblerait qu'à cet égard la vieille conception du rapport du ciel visible, en tant que phénomène naturel, avec l'idée du Dieu suprême qu'on y mettait ainsi en relation, conception commune aux religions de tous les peuples, ait été maintenue par l'esprit chinois et ait formé pour tous les temps la supposition essentielle et fondamentale des conceptions chinoises sur le monde et sur Dieu [1]. Si, par exemple, dans toutes les religions, le ciel est considéré comme Père et la terre comme mère [2], il est évident qu'il y a là identification entre le phénomène du ciel lui-même et la conception de Dieu comme père; en d'autres termes, ces deux propositions: Le ciel était Dieu, et Dieu était le ciel, sont considérées comme équivalentes. Mais, tandis que, dans toutes les autres religions à nous connues, la conception du ciel et l'idée de Dieu se sont peu à peu séparées, ont été opposées l'une à l'autre et ont été désignées par des noms particuliers, le ciel désignant par exemple, ce qui est habituel, le séjour ou la principale sphère de l'activité du Dieu suprême, cette séparation n'a jamais été effectuée par la langue chinoise; mais Ciel et Dieu suprême sont demeurés des idées de même portée [3]. Cette identification de la conception sensible du ciel et de l'idée immatérielle de Dieu ne se présente nulle part d'une façon plus surprenante, sous une forme plus étrange pour toutes les autres religions, que lorsqu'on voit tantôt invoquer la divinité en tant

[1]) Cf. mon *Relig. Anlage*, p. 128 ss.

[2]) « Cent mythologies sont fondées sur le mariage du ciel et de la terre. » A. Réville, *Essais de critique religieuse*. Cf. Muir, *Original Sanscrit Texts*. Nombreux exemples tirés des écrivains grecs et latins.

[3]) Cf. Neumann, dans *Zeitschrift der D. M. G.*, 1850, Vol. IV, Heft, 1, p. 33 s: « Cette association (entre le spirituel et le matériel) est tellement entrée dans la langue qu'il est impossible de traduire en chinois les premiers versets de la Genèse sans de longues périphrases. »

que ciel bleu et étendu [1], tantôt implorer la pitié de ce même ciel en tant que Dieu ou gourmander sa rigueur. On n'a donc pas grand chemin à franchir pour considérer le ciel visible comme le corps animé de la divinité et pour envisager les phénomènes célestes comme des manifestations somatico-psychiques immédiates de celle-ci. Particulièrement les phénomènes naturels extraordinaires paraissent en quelque mesure des convulsions de l'organisme céleste ou divin, des réactions à la fois corporelles et morales du principe supérieur travaillant à rétablir l'harmonie troublée du monde et à assurer le cours régulier de l'ordre naturel et moral [2]. Considérée et invoquée en tant que « Ciel », la divinité semble devoir être envisagée tantôt comme un composé de puissances célestes, tantôt comme une hiérarchie impériale d'esprits célestes [3]. Il ne fait pas doute qu'il ne se trouve en particulier déjà dans la plus ancienne conception chinoise du ciel, des vues qu'on appelle sabéennes [4]. Les esprits des étoiles y sont envisagés comme les puissances qui gouvernent le monde. Mais ces esprits sont si intimement unis aux étoiles qu'ils sont censés habiter, ils se présentent si peu à l'état d'individualités séparées de leur incarnation, qu'ils n'apparaissent jamais que comme les membres de l'unique divinité du ciel [5]. Au fond de cet organisme céleste, comme à la base de tout organisme et conformément à l'ordre qui préside à l'empire et à la vie civile des Chinois, se trouve un rapport essentiel entre l'organisation d'en haut et celle d'en bas. Tantôt cinq, tantôt six esprits ou seigneurs [6], mais dépourvus

[1]) *Schi-king*, VI, 1, 4 (ap. Legge, p. 430, 357. *Schi-king*, II, 5, 6; II, 5, 4.
[2]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 257, rem.
[3]) Cf. Plath, *Abhand. d. Bair. Ak. d. Wiss.*, IX, p. 779, 2.
[4]) Tcheou-li, XVIII, 1-9 et Legge, *Schi-king*, p. 302.
[5]) C'est ce que reconnaît Plath quand il écrit : « Nous ne savons rien sur les rapports du ciel ou Schang-ti avec ces esprits célestes (soleil, lune, étoiles et constellations : Fi, yuei, sing, tschiſu). On ne voit point qu'il leur donne des ordres ou qu'ils reçoivent ses ordres. Tout ce que nous apprenons par le Li-ki chap. 10 (11), *Kiao-te-seng*, p.62, T. p. 31, c'est que le sacrifice au soleil était intimement lié au sacrifice offert au ciel. Le sacrifice en Kiao (jour d'hiver ou équinoxe) est un acte solennel de déférence envers le ciel; l'objet principal en est le soleil, que l'on associe à la lune.
[6]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 30, 2, XXVIII, XXIX. « Dans le *Tschou-li* figurent (il est vrai) à mainte place parmi les esprits célestes les cinq empereurs (U-ti), et leur position et leur rapport à l'endroit de Schang-ti ne sont pas parfaitement clairs. xix, 2e partie, p. 441, on lit : Le Siao-thung-pe bâtit aux cinq souverains célestes des autels dans les enceintes, et ces cinq doivent présider aux cinq parties du ciel, un au milieu, les autres aux quatre points cardinaux. »

de toute individualité, paraissent être considérés comme les régents supérieurs et se trouver ainsi dans une sorte de rapport de vasselage avec la divinité céleste, Schang-ti, lequel, à son tour, en cette qualité est identifié avec le ciel[1]. C'est ici que l'élément personnel et spirituel apparait de la façon la plus précise dans la conception chinoise de la divinité. La divinité est sur le point de passer à l'état de « Dieu personnel, distinct du ciel. » Aussi Legge se voit-il amené à traduire le mot Ti précisément par notre « Dieu » et se croit-il autorisé à rendre Thien par divinité[2]. En fait Schang-ti est bien conçu comme un être ayant conscience de lui-même et jouissant d'une activité propre, comme une personne en un mot[3], quand le Schi-king lui fait tenir une sorte de conversation avec un des plus illustres anciens monarques de la Chine, avec le roi Wen. Toutefois cette manière de voir se trouve tellement isolée dans l'ensemble de la littérature chinoise, que les interprètes chinois des temps plus récents s'efforcent d'y échapper par toute espèce d'artifices d'exégèse[4]. D'ailleurs, quand même, au point de vue du peuple, la divinité peut être habituellement conçue comme un être personnel, elle n'a toutefois jamais atteint à l'aspect individuel et à l'empreinte qui caractérise le Dieu suprême d'autres peuples; jamais la divinité ne s'est affirmée même approximativement, dans son indépendance à l'égard du ciel et de la terre, comme le Yahvéh des Israélites. Toujours Thien et Schang-ti demeurent des idées susceptibles de s'échanger entre elles; et l'esprit de la terre à son tour, bien que situé bien bas au-dessous du ciel, passe toutefois pour une essence qui lui est immédiatement unie[5].

Cette conception de la divinité propre à la Chine a en tout cas sa racine dans la stricte subordination de l'individuel au général; la conception chinoise de la divinité est ainsi proprement un

[1]) D'après P. Regis sur le *I-king*, t. II, p. 441, un esprit était préposé à chacun des cinq éléments, et ces esprits reçurent sous la dynastie des Han le nom des cinq empereurs (U-ti). Plath, *Abh. d. Bai. Ak. d. Wissens.*, IX, p. 763.

[2]) Legge, *Einleitung z. Schu-king*, XXV, 1.

[3]) Plath, ouv. cité, p. 771.

[4]) Legge, *Schi-king*, 378. 1, rem. 1; 391, rem. 1.

[5]) Plath. *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.*, vol. IX, p. 743.

reflet de l'individualité nationale elle-même, telle que Ritter l'a caractérisée en termes frappants [1]. Si, dans ce type de peuple, l'individuel et le personnel sont sans cesse engloutis dans le général, on comprendra que Dieu, à son tour, se transforme dans l'idée de divinité, et que cette divinité doive en conséquence être toujours conçue aussi nécessairement comme Thien que comme Schang-ti. Aussi un déplacement de l'idée divine, tel que celui qui se produisait partout ailleurs, est-il aussi impossible qu'en Israël; la divinité suprême a été associée d'une façon si intime à l'existence même de ces deux individualités nationales, qu'elle ne peut cesser qu'avec elles.

On pourrait, sur la foi des passages rapportés plus haut, être porté à se représenter la conception de l'essence divine chez les anciens Chinois sous un jour grossièrement matériel ; toutefois d'autres témoignages, aussi précis que nombreux, établissent quelle nature spirituelle et morale on reconnaissait au Dieu-Ciel, et cela dès les plus anciennes sources qui nous soient connues [2]. La conception matérielle du ciel visible et l'idée de Dieu ont beau se confondre, toutefois elles ne se recouvrent en aucune façon, elles ne concordent absolument pas; l'essence propre de la divinité est située par delà la représentation matérielle, si bien qu'on ne peut la saisir avec les sens extérieurs, mais seulement la pressentir et la contempler par les yeux de l'esprit [3]. Une expression des plus caractéristiques à cet égard, une de celles qui éclairent du jour le plus vif l'idée de Dieu chez les Chinois, est la remarque faite par les anciens sages chinois (et non seulement par Confucius et son école, mais encore par Lao-tse),

[1]) « Dans ce pays, un peuple séparé de tout le reste du monde à la façon des habitants d'une île, doué d'un égoïsme qui s'admirait lui-même, se développait d'une façon si particulière et aboutissait à former une personnalité si forte et si grande que l'individualité des différents hommes devait y être extraordinairement refoulée. Le caractère de l'ensemble absorba celui de l'individu. »

[2]) Legge, ouv. cité, p. 314. — Plath, ouv. cité, p. 770, 2.

[3]) « En cela se montre, remarque Confucius, la voie du ciel qui n'agit pas (d'une façon visible), tandis que les choses s'accomplissaient cependant. » (Wu-wei eul vo tsching.) — Cf. Tschung-yung, chap. 16 : L'activité (Te) des esprits et des mânes (Kuei-schin) comment elle s'accomplit (tsching). Plath, *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.* 2e série, XXII, 130 — « Ce que personne ne fait et ce qui se fait cependant, c'est le ciel; ce que personne ne vise et ce qui est pourtant atteint, c'est la révolution. » Plath, *Leben des Conf.*, 352, 2.

que le ciel ne parle pas et que son activité se manifeste sans odeur et sans bruit [1]. On a eu grand tort d'entendre la première de ces expressions dans le sens de la négation d'une révélation personnelle de Dieu; elle n'a, d'une façon générale, rien à faire avec une révélation personnelle de la divinité [2]. Car l'ancienne littérature chinoise atteste suffisamment que le ciel, quand même il ne parle pas à la façon des hommes, sait cependant communiquer ses ordres d'une façon aisée à percevoir et à comprendre; cette croyance forme même la supposition fondamentale de l'ancienne conception de Dieu chez les Chinois. Mais, quand on assure, à plusieurs reprises, que Dieu ne parle pas, on ne se propose nullement par là, comme il vient d'être dit, de nier la « révélation personnelle, » mais d'exprimer la pensée, particulièrement mise en lumière par Lao-tse, mais en même temps très authentiquement chinoise, que l'Essence parfaite fait clairement entendre non par des discours, mais par ses actions, ses intentions et ses volontés, « ce qui est le sens de l'esprit [3]. » De cette conception déjà de la nature de la divinité, il résulte que les Chinois sont singulièrement éloignés d'avoir envisagé le « ciel matériel » comme leur divinité suprême [4]. Cela pourrait se dire, avec beaucoup plus de raison, des peuples qui désignent le tonnerre comme la voix de Dieu, qui tiennent les étoiles pour ses yeux, et d'autres conceptions offrant un même caractère matériel, expressions qui toutefois doivent être souvent entendues comme de simples images et des manières de parler poétiques [5], et cela non seulement sur le terrain du Yahvisme déjà si épuré et spiritualisé des Hébreux. En Chine au contraire, on évite ces façons anthropomorphiques et anthropopathiques de parler de la divinité [6], et précisément pour cette raison on se voit obligé d'atténuer les expressions rapportées plus haut sur le corps de la divinité et de les serrer de plus près de façon à faire

[1]) Tschung-yung, 33, 6. Plath, *Abh. d. Bai. Ak.* XIII (2e série), p. 127, 1.
[2]) Contre Plath, ouv. cité, p. 142.
[3]) Stanislas Julien, *Tao-te-king* de Lao-tse, p. 135.
[4]) Legge, ouvr. cité, p. 362.
[5]) Cf. Ludwig, *Einleitung zum Rig-Veda*, p. 320, 1.
[6]) Plath, *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 745, 3; 746, 1.

regarder le ciel visible et bleu non pas tant comme l'organisme corporel de la divinité, que comme son manteau, son enveloppe, son vêtement.

En tout cas il résulte de ce qui a été dit plus haut combien est déplacée l'observation faite à un point de vue naturiste, que pour les Chinois eux aussi le Ciel, — c'est-à-dire la conception sensible du ciel matériel — forme la *conclusion* (!) naturelle de leur idée du monde [1]. C'est tout le contraire qu'il faut dire, à savoir que là précisément où finit la conception sensible du ciel, commence aussi pour les Chinois l'essence invisible, mystérieuse et toutefois manifeste de la divinité. Si donc à la déclaration que « le ciel ne parle pas, » on ajoute pour préciser que son action se fait sentir « sans odeur et sans paroles, » c'est là tout simplement une manière frappante de faire ressortir avant tout l'essence et l'activité purement spirituelles de la divinité ; cette façon de voir est confirmée par l'*I-king-schue Kua tschuen* V, 1, t. II, p. 574 qui déclare que « l'on nomme esprit (schin) ce qui est subtil ou fin en toutes choses (dans les 10,000 choses); » et par le *Hi-tseu* IV, 8, t. II, p. 451 : « L'insondable et l'inépuisable (pu-tse) de l'Yn et du Yang s'appelle esprit [2]. » Dans la mesure donc où la divinité est « sans odeur et sans paroles, c'est-à-dire spirituelle, elle ne peut pas tomber sous le coup de sens grossièrement corporels, mais ne comporte que la vue du pressentiment et du désir. Mais à cette désignation purement négative de la nature de la divinité, viennent se joindre des définitions très positives, qui ne permettent aucunement de douter que la divinité ne fût envisagée comme la force toute-puissante et toute présente qui pénètre l'univers, sachant, voulant et pouvant. « Si nous nous en tenons, dit Plath [3], au système des anciens Chinois et que nous nous demandions comment le Chinois s'est représenté la puissance céleste, il est certain d'après tout ce qui précède que cette force céleste pénètre et anime l'univers, qu'elle est la force vitale, l'âme de toutes choses, l'ordre, l'intelligence

[1] Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, I, 195, 2.
[2] Cf. *Y-king Hitse*, I, 9, 4, t. II, p. 510.
[3] *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.*, IX, p. 770, 2.

de l'univers, qu'elle porte tout et jouit de la toute présence. » Ces derniers traits ne sont point, il est vrai, spécifiquement chinois; ils se trouvent au contraire prêtés à la divinité partout où l'on a d'une façon générale pu être en état de saisir l'idée d'une essence suprême, dont tout dépend. Il ne faut pas ici négliger de mentionner que, dans l'ancienne Chine, au moins mille ans avant notre ère, ces conceptions générales de l' « essence suprême » n'ont pas fait défaut. D'ailleurs ce qui nous intéresse, conformément à l'objet de la présente étude, c'est surtout d'observer les conceptions touchant l'essence et l'action de la divinité qui ont une couleur spécialement chinoise. A cet égard une particularité capitale de la divinité chinoise qu'il faut relever, c'est qu'elle est exclusivement orientée dans le sens de la moralité, c'est que, dans toute son activité, il s'agit uniquement et partout de fonder, de conserver et de restaurer l'ordre social [1]. Tandis que les divinités grecques de l'époque homérique passent souvent leur temps en bagatelles, disputes et choses pires encore, la divinité chinoise concentre toute son attention et sa force sur la conservation du Tao; aussi a-t-elle introduit les cinq rapports fondamentaux de l'ordre social et donné au prince et au peuple la bonne nature [2] qu'ils n'ont qu'à suivre pour rencontrer partout le bien. Mais tous deux ayant abandonné les antiques et bonnes ordonnances de Tao et de Schun et par là introduit dans l'ordre social un trouble toujours croissant, le Ciel ne se borne pas à les avertir et à les punir par des événements naturels qui annoncent la calamité et qui la réalisent; il laisse aussi le peuple et le prince s'instruire, se corriger, se punir mutuellement [3]; tous deux doivent se faire connaître l'un à l'autre la volonté de la divinité qui tend à la conservation de l'ordre moral. Dans le *Kia-iü* 25, 5, Confucius enseigne que, si le peuple abandonne la droite voie (Tao, le principe), le Schang-ti trouble également l'ordre du ciel (Schang-ti pi i Khi wei loen Thien tao). Aussi adresse-t-il au prince de Sung les avertissements suivants [4] : « Honore (tsun) le ciel,

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 751, 3.
[2]) Legge, ouv. cité, p. 90. Rem. de la p. 425, 1.
[3]) Legge, ouv. cité, 81, 85, 101.
[4]) *Kia-iü*, 13, § 9 suiv.

vénère (king) les Mânes (Kuei), alors le soleil et la lune garderont leur cours régulier. » Aussi doit-on prendre le soleil et la lune dans leur cours régulier pour modèle, car ils instruisent l'homme saint (accompli). La tendance purement morale de la divinité à cet égard s'exprime d'une façon particulière nommément en ceci qu'elle n'opère pas, comme la divinité de Calvin, toutes choses pour sa propre gloire, mais qu'elle est libre de tout intérêt égoïste. C'est ainsi que dans le *Kia-iü* 27, p. 10 s., Confucius loue tellement le Ciel et la Terre d'agir sans motifs intéressés (Wu-sse). Lao-tse à son tour détermine d'une façon plus précise encore cette notion si authentiquement chinoise de la divinité, quand il déclare que le Tao et l'homme saint qui se laisse conduire par lui trouvent leur bonheur à donner et non à prendre [1]. L'élément purement moral et spécifique de la divinité chinoise ne ressort pas avec moins de clarté de l'explication que le même sage chinois donne de la proposition connue que le chemin du ciel est « sans odeur et sans paroles ; » d'après lui cela signifie que la divinité agit sans ostentation d'aucune sorte [2]. Si ailleurs au contraire on se plaint (par exemple dans le *Schi-king*) avec quelque impatience de la trop grande sévérité des châtiments du Ciel (comme cela se rencontre aussi dans maint psaume de l'Ancien Testament), l'on n'en trouve pas moins la conscience que l'homme n'a qu'à s'accuser lui-même, et n'a pas à s'en prendre au ciel de son infortune [3]. Si cette façon de voir n'est pas uniquement propre aux Chinois, elle n'en mérite pas moins d'être d'autant plus mise en lumière que l'on a déjà reconnu dans la haute antiquité chinoise comment la divinité fait l'éducation de ses témoins choisis par le moyen de grandes tentations et humiliations, par les travaux et les souffrances [4]. Quand donc Confucius profère cette plainte (*Lun-iü* 14, 37) : « Personne ne me connaît, » et que Tseu-Kung demande : « Qu'est-ce que cela signifie? » Confucius n'hésite pas à répondre : « Je ne

[1]) Stanislas Julien, *Lao-tse, Tao-te-King*, p. 207-208.
[2]) Cf. Victor von Strauss, *Essai zur allgem. Religionsgeschichte*, p. 90, 2.
[3]) Legge, ouv. cité, p. 101.
[4]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, 1866, vol. XI, 1re partie, p. 363, 3, et Legge, *Leben des Mencius*, p. 341.

murmure pas contre le Ciel, je ne me plains pas (yen) des hommes; j'étudie en bas, je m'élance jusqu'en haut (ta); celui qui me connaît, c'est le Ciel [1]. » Ce qui est particulièrement remarquable et instructif également pour les essais de l'Église chrétienne touchant la doctrine de la prédestination, c'est la direction purement morale de l'activité de la divinité exprimée dans cette pensée, que les résolutions célestes ne sont immuables qu'en tant qu'elles restent toujours absolument morales; il n'en est pas de même de l'individu humain qui peut agir comme il veut selon qu'il se détermine dans un sens ou dans l'autre. C'est ainsi que Confucius dit (*Lun-in* 7, 22): « Le Ciel a engendré la vertu en moi (seng-te); que peut me faire Kuan-tui (l'esquisse de Sung, qui voulait lui nuire)? Et Tang-Ki 30, s. 22 (25, p. 152) on lit : « Le sage se sert des usages (li) comme d'une barrière pour la vertu, des punitions comme d'une barrière contre les excès, de la résolution céleste comme d'une barrière contre les passions (Yo). »

Toutefois on ne saurait saisir d'une façon complète l'idée de Dieu chez les Chinois, si on ne cherche à l'embrasser également dans ses lacunes caractéristiques. A côté des mérites les plus éclatants on fera ressortir alors d'une façon décisive les étroitesses et les faiblesses qui la déparent. La divinité agissant en dehors de tout intérêt privé, c'est là sans doute une conception élevée, parce que c'est une conception purement morale. C'est visiblement la pensée sur laquelle l'Ancien et le Nouveau Testament insistent si souvent, quand ils disent qu'il n'y a nulle acception de personne devant Dieu et que par conséquent sa faveur ne peut pas s'obtenir par de plates démonstrations de courtisanerie, mais par l'accomplissement de la loi morale. Mais la forme raide et inflexible où s'est déposée cette pensée louable en soi sur le terrain chinois, lui donne un ton si exclusif que son contenu à la fois religieux et moral en est gravement compromis. La croyance que la divinité ne se laisse déterminer que par des actions morales, n'exclut nullement l'idée qu'elle puisse entrer avec les hommes qui s'y prêtent dans un rapport plus proche, personnel,

[1]) Plath, ouv. cité, XIII, p. 115, 1.

individuel, qu'elle descende jusqu'à eux, qu'elle converse avec eux, qu'elle vienne habiter chez eux et en eux. D'un pareil commerce de la divinité avec les hommes il est tout au moins question dans les mythes et les légendes originaux de tous les autres peuples civilisés. Les alliances contractées par les dieux de la Grèce avec leurs favoris sont à la fois très individuelles et très variées, mais à son tour le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob descend de son trône céleste afin de s'entretenir avec les élus comme avec des égaux; il revêt une forme individuelle, il apparait dans le feu, dans le tourbillon, dans la fumée, sous la forme d'un homme, avec la figure humaine. Il en est tout autrement de la divinité chinoise : bien qu'opérant partout et voyant tout, il ne lui arrive point et il ne lui est jamais arrivé de descendre « personnellement » sur la terre et de se révéler à quelque homme sous la forme d'un individu. Toutefois on trouve dans les livres canoniques du confucianisme quelques allusions qui semblent témoigner de la présence de cette foi jusque dans l'ancienne religion populaire chinoise [1]. Nous pensons particulièrement à la naissance miraculeuse de plusieurs héros chinois où la divinité intervient. La naissance de Hsie est arrivée par le moyen d'un œuf qu'une hirondelle a laissé tomber dans la bouche de la princesse de Schung et que celle-ci a avalé pendant son bain; histoire merveilleuse qui inspire aux « éditeurs de l'édition impériale du Schi, » cette remarque qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter foi à la légende, que l'important est de croire que la naissance de Hsie a bien été ordonnée spécialement par le ciel [2]. Un esprit des grandes montagnes fut envoyé sur terre et y fut l'auteur de la naissance des princes Tu et Schan [3]. Mais ce qu'il faut mentionner tout spécialement ici, c'est la naissance de Hauki, l'inventeur de l'agriculture, qui mérite d'autant plus de nous intéresser qu'on y voit clairement que l'ancienne conception religieuse que les Chinois se faisaient du monde non seulement n'est pas dépourvue d'une base profonde, d'un sous-sol mystique et rem

[1]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 749.
[2]) Cf. *Schi-king*, Legge, 307, note.
[3]) Voy. *ibid.* 423, note 1.

pli de secrets, mais qu'elle va jusqu'à connaître une espèce d'incarnation de la divinité. La naissance de Hauki est spécialement prévue par la divinité et toutes les circonstances qui s'y rencontrent attestent une intervention immédiate de la divinité; cette naissance est expressément désignée comme surnaturelle[1] et les signes qui l'accompagnent offrent une surprenante ressemblance avec celle de Cyrus et de Romulus-Remus, mais plus encore avec la venue au monde du Messie annoncé par les prophètes[2]. On pourrait supposer que de pareilles conceptions d'une « descente du divin dans la chair se retrouveraient en plus grand nombre encore si Confucius et son école n'avaient point eu intérêt à rejeter autant que possible hors du cercle d'idées de leur peuple ces conceptions anthropomorphiques et anthropopathiques de la divinité. Mais si cette supposition est fondée, il faut admettre qu'un tel dessein n'a pu non plus être couronné de succès qu'autant que Confucius s'est rencontré sur ce point avec l'instinct au moins de la grande majorité de son peuple ou s'est trouvé juste à une époque de développement historique. En tout cas ces restes attestent avec clarté que l'ancien esprit chinois lui non plus n'a pas ignoré une conception plus fantaisiste de Dieu et du monde. Mais cette concession ne permet pas de mettre de côté ce fait que l'idée de Dieu chez les Chinois était trop raide et trop immobile pour rendre possible un commerce vivant, personnel et individuel entre la divinité et les différents hommes. Ce n'est qu'à propos de quelques princes particulièrement distingués qu'il est dit qu'ils furent élevés après leur mort au rang de compagnons de Dieu[3]. Les vivants demeurent toujours à une égale distance du Thien; ils peuvent sans doute lui adresser des prières[4], mais un seul homme peut lui adresser des sacrifices, l'empereur, qui porte le nom de fils du Ciel. Et c'est précisément ce nom, bien que d'une apparence anthropopathique, qui permet de saisir dans toute sa clarté la raideur et l'inflexibilité de l'idée de Dieu

[1]) De même la naissance du roi Wen. Cf. Legge, ouv. cité, p. 380, 381, 1.
[2]) Cf. Legge, ouv. cité, p. 390 suiv.
[3]) Legge, ouv. cité, 378, 1; 477, 478.
[4]) Käuffer, *Gesch. Ostasiens*, I, p. 130, 131. — Legge, *Schu-king*, 405, note. Plath. *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 806.

chez les Chinois. En effet ce titre ne doit en aucune façon s'entendre, comme ailleurs, dans un sens physique ou métaphysique comme s'il conférait à l'empereur une nature plus élevée que celle des autres hommes (les fameux empereurs eux-mêmes des anciens temps, les figures plus mythiques que réelles de Yao et de Schun, ne sont pas considérés comme des incarnations de la divinité, mais, de même que Confucius lui aussi, comme des hommes dont n'importe quel autre individu possède la nature et auxquels il peut en conséquence devenir semblable); l'expression de Thienzze n'est que « l'équivalent de » he whom Heaven sons, » c'est-à-dire celui que le Ciel considère et traite comme son fils [1], » et doit rappeler celui qui en est honoré au rapport de piété et aux devoirs particuliers qui en découlent [2] et qu'il doit remplir par rapport au ciel. Il doit se conduire à l'égard du ciel comme tout fils chinois honnête envers son père. Aussi l'empereur, lors des principaux sacrifices, se reconnait-il comme l'esclave ou le sujet du ciel [3]. Le Ciel est dans le même sens le père de l'empereur, de même que celui-ci doit être à son tour le père de son peuple [4]. Mais pour lui aussi, comme pour tous ses sujets, le Ciel reste Schang-ti, c'est-à-dire le seigneur suprême. Jamais le nom de Père n'est appliqué à la divinité suprême dans le sens où l'emploient les anciens Grecs, les Israélites et tout particulièrement les chrétiens. Cette inflexibilité et cette rigueur de l'idée de Dieu chez les Chinois laisse sans satisfaction un des besoins les plus profondément ancrés au sein de la nature humaine. Pour chercher un remède à ce besoin non satisfait, l'esprit chinois a eu recours à un procédé qui lui est tout à fait particulier. Nous venons par là au culte des ancêtres.

[1]) Cf. Legge, *Leben des Mencius*, p. 322, 4; 313, 367.
[2]) Legge, ouv. cité, XXV, 1.
[3]) Cf. ouv. cité, p. 405, note.
[4]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 763.

II

LES ANCÊTRES. TSU. TSU-TSUNG.

En soi et pour soi le culte des ancêtres n'est pas spécifiquement chinois; il repose plutôt sur un sentiment si naturel à l'homme que l'on ne peut pas s'étonner de le voir répandu presque sur toute la terre. Là où on ne le rencontre point du tout, où on ne le rencontre plus, où on le rencontre réduit à quelques éléments insignifiants, c'est tantôt que des rapports généraux très défavorables se sont mis au travers de sa route et se sont opposés à son essor, comme il arrive souvent chez les peuples sauvages les plus abrutis et abâtardis, tantôt que des motifs religieux d'une autre nature prenant le dessus ont détourné l'instinct religieux du culte des ancêtres, comme c'est le cas dans le bouddhisme ou dans le catholicisme. Au contraire de cela, dans la religion de l'ancien empire chinois, le culte des ancêtres s'est toujours montré au plus haut degré d'intensité et a rencontré, si l'on peut s'exprimer ainsi, son expression vraiment classique. Ces hommages religieux rendus avec tant d'empressement aux ancêtres trouvaient, en tout état de cause, comme nous l'avons déjà remarqué, une circonstance éminemment favorable dans le caractère immuable et rigoureux de l'idée de Dieu. La divinité céleste planait à une distance et à une hauteur si inaccessibles à l'individu ; elle restreignait trop sa sollicitude aux faits généraux, en particulier au maintien de l'ordre dans le monde pour que les besoins individuels pussent y trouver la moindre satisfaction. L'empereur lui-même ne pouvait se rapprocher du Ciel plus que ses rapports officiels ne lui en offraient l'occasion, à plus forte raison l'homme du peuple. Le profond intérêt humain, qui réclame un commerce intime, immédiat, individuel et personnel avec la divinité, tel qu'on le trouve particulièrement dans la communion du sacrifice, dans l'action de manger et de boire ensemble, ne trouvait donc aucune satisfaction dans cette divinité chinoise du ciel ; il fallait

donc là plus que n'importe où ailleurs, des dieux intermédiaires, des médiateurs, des intercesseurs. Mais tandis que presque partout une bonne part de cette médiation est échue à une classe particulière, au sacerdoce, en Chine paraît s'être conservée l'antique coutume, d'après laquelle le père de famille lui-même s'acquitte dans les limites de sa famille des fonctions sacerdotales, médiatrices. Et c'est là encore un trait caractéristique du développement intellectuel particulier aux Chinois, que dans l'ancienne Chine il n'a pas existé de sacerdoce séparé. En tant que patriarche de son peuple l'empereur est en même temps son prêtre suprême : il ne sacrifie pas seulement pour une famille, mais pour le peuple entier [1]. Le maintien de la dignité sacerdotale chez le père de famille a, en tout état de cause, contribué de la façon la plus efficace à créer et à conserver à celui-ci dans le cercle des gens de sa maison et vis-à-vis de ses enfants une place d'honneur incomparable. Le rapport tout spécial de piété qui en résulte est évidemment devenu le pivot non seulement de la vie chinoise en général, mais tout particulièrement aussi de sa religion [2]. Le mariage est la copie et la reproduction du rapport dans lequel le Ciel et la Terre se trouvent vis-à-vis de tous les autres êtres de l'univers ; ceux-là sont sortis de ceux-ci et restent éternellement dans leur dépendance [3]. Il se peut que l'élaboration dogmatique de cette idée, telle qu'elle se rencontre en particulier dans le Hsia-King, n'appartienne qu'à une époque postérieure et que Legge ait raison d'attribuer l'insistance qui y est apportée à un intérêt éventuel de la dynastie de Tscheu [4], mais l'idée elle-même est certainement une conception fondamentale de la vie chinoise, tout à fait indépendamment de ce que, comme Tiele [5] le remarque à l'encontre de Plath, la vue mythologique du rapport matrimonial du Ciel avec la Terre se retrouve partout. Aussi longtemps que vivent les parents, on

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, XI, p. 745, 2.
[2]) Plath, *Ibid.*, 1866, tome XI, 1re partie, p. 349.
[3]) *Ibid.* p. 767-788. Plath toutefois se refuse à voir dans l'expression « père et mère, » autre chose qu'une sollicitude paternelle.
[4]) Legge, ouv. cité, 484 n° 3, 485.
[5]) Tiele, *Compendium der Relig. Gesch.*, p. 33. Edition française, p. 29.

doit, d'après la doctrine du Hsia-king, les traiter comme des dieux terrestres. Les enfants ne doivent pas voir seulement dans les parents leurs supérieurs et préposés spéciaux, mais plutôt les représentants les plus immédiats du rapport de piété qui porte et détermine l'ordre entier de l'univers, et offrir ainsi leurs hommages non seulement au père et à la mère, mais à la « parenté en soi [1]. »

Aussi l'obligation qui leur incombe n'est pas seulement d'entourer constamment leurs parents du plus grand respect, de les soigner quand ils sont devenus âgés, de les pleurer quand ils meurent; cette communauté de vie doit se poursuivre jusqu'au delà de la mort sous sa forme la plus sensible. Tous les événements importants de la famille sont communiqués aux défunts aussi [2], en particulier tout changement dans la propriété ou le droit possessoral des ancêtres est toujours l'objet d'une reconnaissance nouvelle. Même aux rois défunts le peuple continue d'appartenir en propre. (*Ibid.*, p. 109, 110.) Même quand les enfants se marient, ils ne secouent pas pour cela la puissance paternelle; la famille du fils même est considérée comme la propriété du père. Le rapport entre les défunts et les vivants, tel que l'établit cette pieuse relation, trouve son expression la plus solennelle dans les agapes que les derniers offrent annuellement aux premiers. Ces repas en l'honneur des morts se retrouvent bien, comme on sait, chez un grand nomdre de peuples, mais nulle part sous une forme aussi concrète que chez les Chinois. La fête comporte deux parties essentielles, l'une un véritable repas funéraire qui occupe le premier jour, l'autre un repas des vivants qui a lieu le jour suivant. Cette seconde partie se divise elle-même en deux banquets, qui n'ont lieu ni au même lieu, ni au même temps, et dont le premier est donné aux représentants des morts, le second à tous les parents [3]. Le repas funéraire proprement dit est célébré d'une façon singulièrement représentative et où l'idée spéciale des rapports de parenté chinois est exprimée par les plus clairs

1) Cf. Legge, *Hsia-king*, 480, 482, note.
2) Legge, ouv. cité p. 427 note 3. — Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 927.
3) Cf. Legge, *Schi-king*, 300, 301.

symboles. Des alliés choisis s'asseyent à table en qualité de représentants des chers défunts et prennent en silence les mets offerts aux morts chéris, préparés spécialement à cet effet et consistant particulièrement en millet et en boissons spiritueuses fortement parfumées. Tandis que les représentants en question reçoivent les démonstrations d'honneur qui reviennent aux défunts, ceux-là sont censés être venus habiter en eux et participer dans et avec eux au repas. Après le banquet, celui que Ruckert appelle le serviteur des morts (Todtenknabe), c'est-à-dire un personnage désigné pour être leur organe, déclare que ceux-ci ont accueilli les hommages reconnaissants des vivants et qu'ils continueront de les bénir à la condition qu'ils n'oublient jamais l'amour et le respect qu'ils doivent aux défunts.

Le lendemain le père de famille donne d'abord aux représentants, « afin de compléter leur bonheur et leur honneur, » puis à tous les parents parus à la fête, un repas où l'on boit et mange jusqu'à satiété [1]. Il faut remarquer la conception d'après laquelle, lors de ce repas sacrificiaire, l'existence au delà de la tombe des défunts paraît être liée à l'existence des vivants. La surprenante analogie de cette fête des morts avec la « sainte cène, » telle qu'elle se célébrait dans les premières communautés chrétiennes, particulièrement avec l'agape fraternelle qui la suivait, saute aux yeux. Une idée commune est à la base de ces deux conceptions, en dépit des profondes différences individuelles qui les séparent.

III

LA CONTINUATION DE L'EXISTENCE APRÈS LA MORT.

Ici se place naturellement la question de la foi des anciens Chinois à l'immortalité. Par ce qui précède on peut déjà voir suffisamment — et nous allons tout à l'heure montrer et réunir les faits eux-mêmes dans leur détail — combien erronée est la

[1] Cf. Legge, *Schi-king*, p. 301.

thèse, soutenue principalement par Wuttke [1], que les Chinois ne croyaient en aucune façon à une persistance de l'individu après la mort; cette idée, d'après ces auteurs, aurait été laissée debout comme une inconséquence de sentiment par le fondateur de leur religion, Confucius, dont le système l'exclut [2], ou comme Hellwald l'a tout récemment prétendu [3], les Chinois n'auraient eu tout au moins aucune idée d'une rémunération après la mort, d'un châtiment quelconque pouvant se rencontrer après l'existence actuelle, toute récompense ou peine devant s'épuiser dans la forme de l'économie actuelle. Contre de pareilles affirmations, il faut tout d'abord faire d'une façon générale la remarque que de l'absence d'une exposition magistrale de la question de la persistance de la vie après la mort, soit dans les écrits canoniques des Chinois, soit chez les philosophes de la tendance de Confucius, on n'est nullement autorisé à conclure que l'esprit populaire chinois n'ait pas à sa façon été aussi préoccupé de résoudre ce mystère que n'importe quel autre peuple [4]. Cette conclusion n'est pas plus légitime qu'il ne le serait de tirer de cette circonstance que les plus anciens écrits des Israélites contiennent à peine quelques allusions à une continuation de la vie après la mort, la conclusion que l'Israël antique soit resté indifférent devant cette redoutable question : que peut-il bien advenir de nos parents chéris après leur mort? Tout à fait indépendamment de ce que les recherches les plus récentes ont déjà fourni l'indice, sur ce terrain-là même, de l'intérêt profond, intense que l'esprit populaire de l'Israël ancien attachait à la solution de ce problème, il est à remarquer à cet égard que les écrits qui nous ont été conservés de la littérature originairement si riche des Israélites, se sont proposé tout autre chose que d'étudier la destinée de l'homme après la mort. C'est là aussi notre situation à

[1] Büchner également dans *Kraft und Stoff*, 7e éd. Leipzig, 1862, p. 201.
[2] Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.* IX, p. 784, 785, 796, 2.
[3] Hellwald, *Histoire de la civilisation*, art. *Chinois*. (Plath, sans doute, affirme à son tour qu'il n'est nulle part question dans les écrits classiques de rémunération ou de châtiment après la mort pour les actions commises pendant cette vie. *Ibid.* p. 790).
[4] Cf. Tiele, *Compendium d. Relig. Gesch.*, p. 34, 1. Edition française, p. 29

l'égard des restes des hymnes du Schi et des récits du Schu ; ils ne touchent eux aussi que tout à fait accidentellement à cette question, parce que leur objet n'est pas l'au-delà, mais le règlement des rapports qui doivent subsister de ce côté-ci de la tombe.

En second lieu il faut remarquer aussi d'une façon toute générale que, sans doute aucun, un peuple qui a quelque chose de précis à faire sur la terre, trouve moins de temps à consacrer à des spéculations oiseuses touchant ce qui arrivera après la mort dans une existence inconnue. C'est précisément chez les nations les plus actives et c'est tout particulièrement aux moments les plus florissants de leur vie nationale que la question de la vie future s'est vue reléguée à l'arrière-plan, comme c'est tout spécialement le cas pour les Hébreux et pour les Chinois[1]. On peut bien accorder que Confucius, tenant compte du sentiment instinctif de son peuple sur cette question, ait pris le parti d'écarter sinon par un parti pris de négation, au moins par réserve, des recherches qu'il regardait comme des spéculations oiseuses[2]. Mais on saurait aussi peu conclure de ce fait, quand même il serait prouvé, contre la foi à la persistance après la mort chez les Chinois, qu'on n'est en droit de tirer de la promesse attachée au quatrième commandement du Décalogue, où l'ancien Israël voyait visiblement son bonheur suprême, la preuve de l'indifférence de Moïse et de son temps à l'endroit des défunts. Mais supposons même que Confucius n'ait, quant à sa propre personne, rien retenu de l'idée de l'immortalité, nous ne saurions conclure de cette façon de penser d'un individu aux croyances de la masse, qu'à condition qu'il fût non seulement prouvé qu'il a exercé sur la vie de son peuple l'influence la plus profonde et la plus étendue, et qu'en même temps il fût impossible de faire la contre-preuve, à savoir que l'esprit populaire chinois se montra

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.* IX, p. 700, 2.

[2]) *Lün-iü*, 11, 11 (cf. cahier, p. 54). Plath., *Abh. d. Bai. Akad.* IX, p. 703, 2. XII, 2e partie, p. 20, 5. XIII, 2e partie, p. 130 : « Dans le *Lün-iü*, Ki-lu pose une question sur le service à rendre aux Mânes et esprits (*Kuei-schin*). Le maître répondit : Tu n'es pas encore en état de servir les hommes, comment pourrais-tu servir les Mânes et les esprits ? Je me permis (dit Ki-lu) de poser une question relative aux morts. Il (Confucius) répondit : Tu ne connais pas encore la vie, comment prétends-tu connaître la mort ? »

profondément et fortement préoccupé de la question de la continuation de l'existence des âmes après la mort. Mais cette preuve est si loin d'être devenue impossible, que l'on peut au contraire établir solidement et complètement, à l'aide des œuvres canoniques du confucianisme, avec quelle force cette question avait pénétré dans la vie spirituelle des Chinois, jusqu'à quel point elle s'était mêlée à tous les intérêts vitaux du peuple[1].

Laissons là maintenant les remarques générales qui viennent d'être présentées à l'encontre de l'assertion que nous combattons, et fournissons la preuve positive du rôle important que la question de l'immortalité a joué en Chine.

D'abord on ne rencontre pas seulement chez les anciens Chinois la foi générale en la persistance de l'âme humaine sous une forme indéterminée, telle que la preuve en a été fournie pour presque tous les peuples de la terre pour autant qu'on a pu prendre connaissance avec quelque exactitude de leur vie intellectuelle. Les Chinois ne se bornent pas à croire à une « animation » générale de la nature, à des esprits, ceux des hommes entre autres, qui errent çà et là ou se tiennent en des lieux préférés; ils n'attribuent pas seulement une existence d'ombres à leurs défunts comme faisaient les Grecs au temps d'Homère; au contraire, des deux côtés de la tombe, soit vivants, soit défunts, les hommes jouissent d'une existence absolument consciente; les défunts ne se trouvent ni en un lieu, ni en une forme d'existence qui exclut la plénitude de la vie; ils participent plutôt en quelque mesure aux occupations des vivants, que tantôt ils bénissent, et tantôt punissent[2]. La façon bien réelle, matérielle, dans laquelle cette communion des vivants avec les morts est conçue est attestée déjà suffisamment par les repas des morts, tout particulièrement dans la forme où on les célèbre en Chine, ainsi que nous l'avons vu un peu plus haut[3]. Mais avec quelle force un

[1]) Cf. Plath, dans le *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol., p. 476, 2.
[2]) Legge, ouv. cité, p. 100.
[3]) Legge, ouvr. cité, p. 300: « The description is that of a feast as much as of a sacrifice; and in fact, those great seasonal occasions were what we might call grand family reunions, where the dead and the living met, eating and drinking together, where the living worshipped the dead and the dead blessed the living. »

peuple tel que les Chinois, où le sentiment de piété filiale a revêtu une forme aussi concrète, ne devait-il pas sentir cette communion de l'au-delà avec l'en-deçà, du passé avec le présent et l'avenir! Et n'est-ce pas précisément là qu'est vraiment le cœur de la question qui touche la « vie éternelle ? » Déjà, en présence de ce fait évident, il est presque incompréhensible qu'on ait pu affirmer que la Chine, au moins dans la vraie conséquence de sa manière de penser, ait pris une attitude indifférente à l'égard de la question qui concerne la vie « éternelle; » la conclusion opposée est obligatoire.

Mais l'assertion d'après laquelle les Chinois n'auraient jamais entendu parler d'une rémunération après la mort et auraient relégué la dite rémunération entièrement dans l' « en-deça, » est essentiellement superficielle et erronée [1]. Nous n'entendons sans doute point par là que les esprits des méchants soient jetés dans un gouffre de feu ou, selon le dire des théologiens bouddhistes, soient obligés de tâter de vingt enfers et au delà; mais la peine qui menace les Chinois dans les circonstances qui se rencontreront après la mort est-elle moins sensible parce qu'elle est d'une nature moins matérielle? Quelle pensée pourrait être plus pénible à l'esprit des Chinois, tout remplis du sentiment de la pensée filiale, que celle de n'être plus entourés par les survivants de la piété qui leur est due et de se trouver ainsi soit complètement oubliés [2], soit réduits au triste rôle d'un esprit malfaisant qu'on redoute et qu'on fuit [3] ? Ces peines paraîtront d'autant plus dures, si nous mettons en regard du sombre destin des méchants les sphères lumineuses réservées à ceux qui quittent l'en deçà temporel dans la mesure où ils peuvent espérer de continuer à prendre part, soit en

[1]) Les princes qui ont rempli leurs obligations pendant la vie deviennent *assesseurs au ciel* (« That is, they were associated with Heaven in the sacrifices »). Legge, ouv. cité, 207 et notes. — « *The three sovereigns* were in heaven (Thâi, Ki et Wân). — The statement that the three kings were in heaven is very express »), 303 et note 3. — Les trois rois (Thâi, Ki et Wân) qui sont dans le ciel, ont pour tâche de veiller sur leurs descendants et on considère comme possible qu'ils acceptent l'offrande volontaire du frère pour le salut du roi. 153, 2. — L'intelligence et les arts rendent l'homme capable de servir les essences spirituelles et il est admis que ces dernières attirent les hommes à elles dans ce but. 153, 2.

[2]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.* XII, 2e partie, p. 163.

[3]) Plath, *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol. p. 480, I.

répandant leurs dons, soit en recevant des hommages, au bonheur de leurs arrière-neveux à jamais[1]. Nous avons vu plus haut que les possessions et les gains des défunts étaient considérés comme la propriété des défunts; comment pourrait-on représenter d'une façon plus saisissante la félicité toujours croissante de ces mêmes défunts? En tant donc que les hommes du présent et ceux de l'avenir avec toutes leurs propriétés sont rattachés et attachés à ceux qui ne sont plus, on peut bien dire que « la mort a été vaincue par la vie. »

C'est ainsi que, à cet égard aussi, la religion de l'ancien empire chinois contient un germe, susceptible de fructifier pour la foi en l'immortalité conçue de la façon la plus élevée.

A la conception touchant l'immortalité, nous rattachons la foi aux esprits chez les anciens Chinois.

IV

LES ESPRITS. SCHIN. KUEI. KHI.

Il est intéressant de voir à quelle situation le confucianisme a réduit les esprits de l'ancienne foi populaire chinoise. Ç'a été en tout état de cause une vue erronée de Wuttke que celle par laquelle ce savant a prétendu que ce qu'on appelle le chamanisme n'a jamais formé une partie constitutive de la foi spécialement déterminée par Confucius, qu'il n'y a point place pour lui dans le système « sans esprits » et matérialiste et qu'il n'y faut pas voir autre chose qu'une irruption de la conception de l'univers propre aux peuples sauvages antérieurs aux Chinois et refoulée sur

[1] Par le remarquable passage du *Schu-King*, chap. Pan-Keng, on voit clairement que ce ne sont pas seulement les empereurs précédents, mais également les ancêtres de tous les hommes qui étaient considérés comme continuant de prendre une part active à la destinée de leurs descendants sur la terre. Là aussi ils conservent vis-à-vis de leurs princes le même rapport de subordination qu'ils observaient sur la terre, et ils exercent ici une puissance et une influence sur leurs descendants, les ancêtres des gens du peuple en tant qu'ils se tournent du côté des ancêtres des empereurs et ceux-là à leur tour (bien que la chose ne soit pas directement exprimée), par l'intermédiaire de Schang-ti. Plath. *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol. 476, 2.

tous les autres points [1]. A entendre ces paroles, la foi aux esprits dans le système chinois ne serait pas autre chose que ce que Tylor a appelé la « survivance » en matière religieuse. Mais on n'aperçoit absolument pas la raison pour laquelle Confucius par une vue moderne et matérialiste devait nier que la nature fût en général animée. Si, plus tard, des philosophes de l'école confucianiste ont substitué à la conception fantaisiste du ciel et de la terre considérés comme le Père et la Mère de toutes choses, l'idée abstraite du Yn et du Yang comparable au « matière et force » du matérialisme moderne, on ne doit nullement, comme le fait Wuttke, partir de cette abstraction comme si elle constituait la pensée fondamentale et spécifique de la conception chinoise du monde et de Dieu; on n'y peut pas voir autre chose et plus qu'une abstraction philosophique qui n'a point à entrer en ligne de compte pour la vie religieuse proprement dite [2]. Mais ce qu'on peut admettre comme exact dans le raisonnement de Wuttke, c'est que Confucius se soit efforcé d'engager la foi populaire de son temps aux esprits dans une direction aussi modérée et aussi morale que possible. La preuve de cette assertion va ressortir des développements qui suivent.

Conformément à la conception originelle de tous les peuples, l'idée chinoise antique ne manque pas d'admettre que toutes choses sont occupées, animées, possédées par des esprits [3]. D'après la hiérarchie, on distingue des esprits célestes, humains et terrestres. Mais l'esprit chinois est resté singulièrement en arrière de la forme si plastique et si individuelle sous laquelle nous apparaissent les esprits chez la plupart des membres de la famille indo-européenne et même chez les sémites. Les esprits chinois paraissent flotter dans une généralité aussi abstraite que c'est le cas chez les peuples qu'on appelle sauvages, sans avoir pu arriver à revêtir des figures et des types fixes [4]. En général l'ancienne conception chinoise se représente le spirituel comme l'essence et

[1]) Cf. Plath., *Abh. d. Bai. Akad.*, IX. p. 703.
[2]) Plath, ouv. cité, IX, p. 708.
[3]) Plath, ouv. cité, p. 783.
[4]) Plath., ouv. cité, IX, p. 812, 813.

l'activité des choses, subtile, délicate, insaisissable pour les sens du corps, mystérieuse, incompréhensible, tout au plus pressentie par l'esprit[1]. Mais comme cet élément spirituel se présente sous des modifications variées, que l'esprit chinois lui aussi n'a pas manqué de remarquer, il se trouve aussi là une série de noms par lesquels on désigne la nature et l'apparition spéciales des esprits.

L'expression la plus générale est celle de *Schin*, c'est-à-dire de signe au ciel; car les esprits célestes ne sont pas seulement les plus élevés, les plus excellents; le ciel lui-même est considéré comme étant la racine propre de tous les esprits. Le nom de *Kuei* signifie quelque chose d'inaccoutumé, d'extraordinaire, de merveilleux et s'applique surtout aux esprits des hommes, aux esprits des ancêtres. La vie humaine de l'âme également, dans l'indépendance relative de ses fonctions psychiques donne occasion à différentes créations d'esprits. A cet ordre appartiennent les noms de *Hoan*, quelque chose comme spiritus[2], de *Khi*, force vitale d'après Julien (*Lao-tse*, 1, 10). Le *Ta-tsai li* dit : Le pur souffle (Khi) de Yang s'appelle *Schin;* le pur souffle de Yn s'appelle *Ling*[3]. Alors que l'homme vient de naître, son premier changement donne naissance à *Pe*, etc.

Il n'y a non plus rien de proprement chinois dans l'idée que les esprits, bien qu'habituellement incarnés à leurs corps déterminés[4], soient également conçus comme errant çà et là et susceptibles d'apparaître dans les corps les plus différents et sous les états les plus variés. Là aussi les étranges et fantaisistes images que produit une imagination sans frein, sont devenues la forme la plus habituelle de l'apparition des esprits[5]. Mais c'est une fâcheuse exagération que de prétendre, comme le fait Tiele[6] par amour pour sa théorie, que les esprits chinois apparaissent la plupart du temps dans des corps d'animaux. En vérité, il n'est

[1] Plath, ouv. cité, IX, p. 775.
[2] Cf. Plath, ouv. cité, IX, p. 786, 2.
[3] *Ibid.*, p. 787.
[4] Plath, ouv. cité, p. 776.
[5] Mon *Relig. Anlage*, p. 121.
[6] Tiele, *Compendium d. Religionsgeschichte*, p. 32. Édit. française, p. 28.

question d'une chose semblable que dans un passage unique du *Tscheu-li* [1], où par-dessus le marché, il est seulement question de la présence des esprits terrestres sous cette forme [2]. Ce qui est du plus haut intérêt pour l'appréciation de l'influence fortifiante de la religion sur la moralité, c'est maintenant la position spéciale où les esprits se sont trouvés placés par rapport à l'ordre de l'univers admis par les Chinois. On a considéré avec raison comme un progrès considérable, intellectuel et moral de l'humanité [3], que le strict monothéisme des Hébreux ait opposé pour la première fois une barrière puissante à cette cohue bigarrée et désordonnée d'esprits, qui partout ailleurs troublait par ses irruptions tant l'ordre physique que l'ordre moral. Absolument rebelle au frein sur le terrain des peuples dits sauvages, la foi aux esprits n'a pas pu être entièrement ramenée à un ordre et à une règle invariables même chez les premiers peuples civilisés de l'antiquité, de race indo-européenne et sémitique [4]. Les dieux grecs et romains n'ont pu arriver à établir leur suprématie que par une lutte avec les Titans. Mais leur trône n'est pas non plus à l'abri de toute attaque, et le principe qu'ils sanctionnent, à savoir que la force prime le droit, est un triste fondement à leur puissance. Les dieux du parsisme et des Germains ne peuvent pas non plus empêcher que les puissances démoniaques ne viennent, à un moment où à l'autre, en un point ou en l'autre, porter le trouble dans l'ordre qu'ils ont organisé, quand même la victoire finale, pour les premiers au moins, paraît assurée.

En présence de toutes ces tentatives faites par les premiers des peuples civilisés de l'ancien monde pour surmonter les dangereuses conséquences de la foi aux esprits, il est maintenant intéressant au plus haut point de voir comment la conception chinoise du monde, avec des moyens tout autres que le yahvisme des Hébreux, a cependant obtenu un succès pareil par rapport à la

[1] *Tscheu-li* (édité par Biot), chap. XXII, 18.
[2] Plath, ouv. cité, 777.
[3] Peschel, *Völkerkunde*, 290, 3.
[4] Cf. Mon *Relig. Anlage*, p. 173, 174.

foi aux esprits. Si devant la volonté absolue de Yahvéh, considéré d'ailleurs comme essentiellement bon, les esprits ou dieux hostiles à son empire n'apparaissent que comme des Elilim, c'est-à-dire des riens, dans le confucianisme, à son tour, les esprits sont assujettis à un ordre moral du monde, dont Thien est l'organe central, et ils ne peuvent jeter le trouble dans le cours des choses qu'au cas que le dit ordre ait été atteint par les hommes[1]. D'après cette conception chinoise, il ne saurait y avoir là des esprits mauvais par nature, en opposition foncière à Thien, pas plus que dans l'ancienne foi hébraïque jusqu'au temps du livre de Job. Au contraire il y a ici comme là des esprits nuisibles, des anges exterminateurs[2]. Tous ces esprits de différente nature occupent dans le monde chinois un département spécial et prétendent à certains hommages réguliers. Si l'ordre moral est troublé, Thien fait sortir de la voie droite le cours généralement régulier des choses physiques et morales; alors les esprits sont déchaînés et il en résulte un *bellum omnium contra omnes*, semblable à celui que la fantaisie grecque a placé au début des choses, tandis que les doctrines parsiques et germaniques l'ont relégué à la fin de toutes[3]. Quelle angoisse saisissait et étreignait en suite d'une pareille doctrine l'esprit du peuple chinois quand il se produisait dans la nature quelque événement surprenant ou extraordinaire, nous sommes à peine en état de nous en faire quelque idée, nous qui ne savons plus rien de la nature des esprits, et ne reconnaissons plus dans le cours des choses qu'une nécessité mécanique.

Quelque soin que Confucius ait apporté à recommander par la parole et par son propre exemple de ne pas négliger les marques d'hommage qui conviennent aux esprits, particulièrement les sacrifices auxquels ils ont droit[4], cependant il s'est préoccupé avant tout de faire comprendre à ses concitoyens que l'on ne peut se concilier la bienveillance et garder la faveur des esprits

[1]) Legge, ouv. cité, 257, note 325, 6. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 783. XIII, 2e partie, p. 128-130.
[2]) *Tscheu-li*, XXXII, 48. Cf. aussi Plath, ouv. cité, p. 781.
[3]) Cf. Legge, ouv. cité, p. 257, note.
[4]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, 852. Legge, *Leben d. Confucius*, 181, 4.

que par la droiture de sa conduite et la stricte observation de ses devoirs [1]. Cette direction morale qu'il voulait donner à la foi de son peuple aux esprits, a été précisément aussi la raison pour laquelle, d'une part, il repoussait toute spéculation oiseuse sur l'essence des esprits [2], et de l'autre il cherchait à empêcher toute exagération dans les cérémonies religieuses comme conduisant à l'irrévérence [3]. On lui a donc fait absolument tort [4], quand on l'a représenté comme un libre penseur qui s'est proposé de détourner son peuple de la foi religieuse et de l'élever à une pure morale [5]. Au contraire c'est un singulier honneur pour lui, en même temps qu'une honte bien méritée pour mainte tendance « orthodoxe » au sein du christianisme, d'avoir toujours renvoyé ses disciples à la divinité suprême, quand ils étaient en danger d'abuser de la foi aux esprits et d'enfreindre les sévères commandements moraux de Thien en faveur de tels êtres intermédiaires, plus indulgents aux désirs humains [6]. « Comme Wang-Sun-Kia, un Ta-Sa de Wei lui demandait (*Lün-iü*, 3, 13) s'il fallait mieux s'insinuer dans l'esprit de la muraille (Ngao) ou dans celui du foyer (Tsao), Confucius répondit : Non ! celui qui a péché (tsui) contre le ciel, n'a plus personne à implorer [7]. » Combien est bas tombée au dessous de cet idéal la religion d'État actuelle des Chinois, qui offre annuellement en sacrifice à Confucius aux époques de l'équinoxe (cf. Jos. Edkins, *The religious conditions of the Chinese*) plus de trente mille bêtes !

[1]) Cf. Plath, ouv. cité, p. 750. Legge, *Schu-king*, 4, 38, 52, 232. « Perfect goverment has a piercing fragrance and influences the spiritual intelligences. » 90, 1 ; 256 : 127, 3. « The innocent cry to Heaven. The odour of such a state is felt on high. »
[2]) Plath., ouv. cité, p. 774, 2.
[3]) Legge, ouv. cité, p. 128, 3.
[4]) Legge, non plus, ouv. cité p. 100, 101, n'est pas juste pour lui.
[5]) Cf. au contraire encore sa prière au soir de sa vie. Kauffer, *Geschichte Ostasiens*, II, 14. Cf. sa foi en sa mission divine. Legge, ouv. cité, 77, 2.
[6]) Plath., *Abd. d. Bai. Akad.*, IX, p. 780, 2.
[7]) Cf. Plath., ouv. cité, XII, 2[e] partie, p. 136, 2.

V

LE CULTE.

En ce qui concerne le commerce avec la divinité, qui se fait généralement par l'intermédiaire d'oracles, de sacrifices (y compris la prière) et de bénédictions, relativement par des formules magiques, ces fonctions essentielles de l'activité religieuse ne font pas non plus défaut à la religion de l'ancien empire chinois. C'est avec angoisse qu'on observe les signes du ciel, notamment les événements naturels extraordinaires et qu'on cherche à y découvrir la volonté de Thien et la pensée des esprits. Aussi l'astrologie forme-t-elle un département particulier de l'administration de l'empire [1]. Des cris singuliers des oiseaux passent aussi pour prophétiques et la plupart du temps sont interprétés dans un sens défavorable [2]. L'interprétation des songes était en vogue [3]. Et comme chaque peuple exprime dans sa vie religieuse aussi son idiosyncrasie, les anciens Chinois mettaient une sorte de fantaisie mystique toute particulière à prédire l'avenir d'après des sillons tracés par le feu, d'après une technique circonstanciée, sur le dos d'une tortue ou à l'aide de la plante Schi [4]. Dans les oracles des Chinois en général il s'agit évidemment beaucoup plus de se défaire d'une grave indécision actuelle et de l'embarras qui en résulte ou d'écarter des dangers qu'on redoute, que de donner principalement une solution aux mystérieux problèmes du monde et de la vie. Une spéculation mystique, telle que celle qui se rencontre en particulier dans le monde indo-européen, est tout au moins entièrement étrangère à la dévotion confucianiste de la

[1]) Plath, ouv. cité, 814, 815, 3. IX p. 816, 2.

[2]) « La poule doit crier o ; si elle crie, la famille est ruinée. » *Schu-King* chap. *Mar-schi* IV, 2, 3 cf. III, 9, 1.

[3]) Plath, ouv. cité, 827-829. Legge, *Schu-King*, 350, note 1.

[4]) La plante Schi est l'*Achillea millefolium*, dont la tige était utilisée pour les prédictions ; on commence toujours par interroger la plante Schi, d'après le *Tscheu-li* et alors l'écaille de tortue. Plath, ouv. cité, XI, p. 826, 2, 827. Legge, *Schu-king*, 145, note 1.

religion chinoise, et, en dehors de l'unique et remarquable exception que constitue Lao-tse, ne se trouve guère en général sur le terrain chinois [1]. D'ailleurs les sages Chinois s'accordent à assurer que la véritable sagesse céleste n'est ni éloignée ni difficile à saisir, mais qu'elle se trouve dans un voisinage immédiat et qu'on peut l'embrasser facilement. En cela Confucius [2], Mencius [3], et Lao-tse, sauf la différence complète de la série des idées et la divergence des vues, se rencontrent parfaitement [4].

Les principaux genres de sacrifices, offrandes en nourriture, en boissons, sacrifices ignés, ne manquent pas non plus à la religion de l'ancien empire chinois. Comme cela se rencontre fréquemment ailleurs, là aussi des mets et des bêtes de chère sont consacrés à la divinité avec un cérémonial aussi strictement réglé qu'il est compliqué [5]. Il n'y a à cet égard aucune particularité digne d'être rapportée qui n'ait déjà été mentionnée à l'occasion dans ce qui précède ou qui ne doive être exposée plus bas pour arriver à une intelligence plus complète des actes religieux chez les Chinois.

La magie, bien que flétrie par Confucius comme un des péchés les plus graves [6], a cependant pris un grand développement dès les temps anciens de la Chine et d'après le livre même du cérémonial de la dynastie Tscheu elle comporte des employés particuliers et des règles spéciales [7]. En général ce qui distingue l'ancien culte chinois sous la direction confucianiste des cultes de la plupart des autres peuples civilisés de l'ancien monde, c'est une réserve, une mesure et une sobriété dignes de tout éloge. Jamais il n'est question dans les anciens temps de sacrifier un très grand nombre d'animaux à la fois [8] : ce que l'on constate plutôt à

[1]) Cf. Plath, ouv. cité IX, p. 982. « Les Chinois essentiellement pratiques ne se sont en général jamais beaucoup engagés sur le terrain des spéculations religieuses. »
[2]) Legge, *Lehre von d. Mitte*, 150, 8 et commencement.
[3]) Legge, *Leben des Mencius*, 312.
[4]) *Lao-tse*, *Tao-te-king*, édité par Stan. Julien, 252-264 : « Mes paroles sont très faciles à comprendre, très faciles à pratiquer. »
[5]) Plath, ouv. cité, IX, 844 suiv.
[6]) *Kia-iü*, chap. 30, f. 15, Confucius nomme le quatrième des grands péchés le fait d'interroger les mânes et les esprits.
[7]) Plath, ouv. cité, IX, p. 830, 1.
[8]) Plath, ouv. cité, p. 960, 3.

cet endroit, c'est l'horreur de verser le sang, c'est la compassion pour la vie de la créature [1]. Les sacrifices humains se rencontrent bien quelquefois, mais moins fréquemment que chez n'importe quel autre peuple civilisé de l'ancien monde, et les sages chinois les condamnent expressément [2]. Ils représentent donc pour la civilisation chinoise un usage « barbare, » qui paraît lui être foncièrement étranger [3]. Le sens de la juste mesure qui éclate dans les actions religieuses n'a certainement pas moins trouvé son appui dans la tendance avérée dont témoigne dans toute son histoire l'esprit de la religion chinoise, tendance vers la moralité et le bien social. Partout et toujours il nous est prodigué l'expresse déclaration que ce n'est pas le sacrifice, en soi et pour soi, qui peut être agréable aux esprits, mais le sacrifice seul du cœur pur et de l'homme accompli au sens chinois.

Toutefois on ne peut saisir la vraie nature et l'essence spécifique du culte chez les Chinois que lorsqu'on se met devant les yeux l'idée fondamentale qui domine leur commerce avec la divinité. Cette pensée suprême de la religion et du culte chinois apparaît dans tout son jour aussitôt que nous la comparons aux conceptions qui se rencontrent à cet égard chez les principaux peuples de l'antiquité. La religion du Zend-Avesta par exemple, comme on sait, recommande avant tout à ses sectateurs d'appuyer la création bonne de Ahura et de détruire les œuvres du méchant Angramaynius. Les Hindous prétendent arriver par des mortifications à être les égaux du Dieu suprême et à surpasser les dieux des sphères inférieures de l'univers. Pour les Hellènes, contempler et adorer la beauté des dieux était un objet essentiel de la vie. Mais parmi tous ces peuples, ceux qui se rapprochent le plus des Chinois par leur notion fondamentale du but essentiel du culte, ce sont les « religieux » Romains [4]. On se sent obligé de rendre aux dieux l'honneur et l'hommage qui leur reviennent. Aussi tous les actes religieux tendent-ils à ce seul et unique but

[1]) Plath, ouv. cité, 854.
[2]) Plath, *Zeitschr. d. D. M. G.*, 20e vol., p. 480, 2.
[3]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, VI. p. 409.
[4]) Cf. aussi Plath, ouv. cité, IX, p. 747.

et ne sauraient-ils être bien compris qu'en partant de cette considération. Avant tout il convient de considérer la volonté des dieux; et c'est pourquoi leurs signes doivent être recueillis avec le plus grand soin et en observant scrupuleusement le cérémonial consacré par l'usage. L'hommage étant l'objet suprême d'un tel culte, il convient et il faut sans doute que chacun invoque tous les bons esprits en même temps que la divinité la plus haute et présente à celle-ci ses vœux comme ses soucis; mais le sacrifice, en tant qu'action publique, ne peut jamais être présenté par un individu qu'autant qu'il agit dans le cercle de sa compétence[1]. Ainsi pour Thien, il n'y a que le plus haut de ses serviteurs, que l'empereur seul qui puisse lui offrir le tribut et l'hommage qui lui reviennent, et c'est ainsi qu'à partir de ce degré suprême de l'échelle, chacun doit se maintenir dans sa sphère. Mais comme le Chinois, à ce qu'on sait, est consciencieux jusqu'au scrupule et qu'il se préoccupe de rendre à chacun exactement la quantité de l'honneur qui lui revient et de la rendre sous la forme également appropriée, on s'explique particulièrement par là que l'on ait, de bonne heure déjà, considéré les actes du culte comme un moyen de respectueux commerce avec les esprits et que cette considération exclusive ait refoulé relativement toutes les autres dans d'étroites limites. Ainsi advint-il qu'on se préoccupait si fort à cet égard plutôt d'en faire trop que de n'en pas faire assez; et c'est ainsi que l'inconvénient suprême d'une conduite exclusivement remplie par les actions religieuses, comme ç'a été particulièrement le cas pour les Hindous, est resté étranger à la religion de l'ancien empire chinois.

A cette vue capitale de l'action rituelle qui consiste à rendre aux esprits l'hommage auquel ils ont droit, se rattachent enfin et encore tout particulièrement la manière et la façon dont on s'est voué ou consacré au culte des dieux. Les ablutions, les jeûnes, les expiations sont là comme partout ailleurs les principaux moyens (moyens de grâce, dit notre théologie) par lesquels les mortels se préparent au commerce habituel avec les dieux; mais,

[1]) Plath, ouv. cité, IX, p. 566.

tandis que ces pratiques se présentent généralement chez les autres peuples comme des « opera operata, » et à cause de cela sont multipliées et répétées sous les formes les plus intensives qu'il est possible, telles que jeûnes prolongés pendant une semaine, pendant un mois, souffrances ou mutilation que l'on s'inflige à soi-même, rançons sanglantes et du plus haut prix, même à l'occasion sacrifice de personnes humaines choisies, ces actions « sacramentelles » au sens propre du mot, se trouvent également en Chine réglées d'une façon exactement correspondante à leur objet qui est la démonstration de l'honneur à rendre à ceux qui le méritent et par suite réduites à la plus stricte mesure.

Si l'on ne peut déjà pas se présenter devant l'empereur sans s'être lavé et sans avoir jeûné [1], on doit moins encore s'abstenir d'une pareille préparation quand il s'agit d'être admis dans le service des esprits. Et ici encore l'eau ne suffit pas; il y faut le sang à l'aide duquel on purifie et on sanctifie tous les objets destinés au culte des esprits [2]. La pensée d'une expiation, comme on voit, n'a pas fait plus défaut ici qu'à maint autre endroit; on y retrouve même jusqu'au sacrifice expiatoire dans sa forme à la fois la plus intensive et la plus noble, bien qu'absolument isolé. Déjà dans le *Schu-king* on mentionne deux cas où deux princes s'offrent comme sacrifices de substitution, l'un en faveur de son frère malade, l'autre pour son peuple afin de détourner une terrible sécheresse et la famine. Et pour marquer quelle profonde impression ces actes de dévouement et de sacrifice inspirés par l'amour ont produite sur l'esprit chinois, il convient de remarquer que ces deux événements sont attribués à deux des princes les plus nobles et d'ailleurs les plus renommés. « Si, dit l'empereur Thang à son peuple, il y a eu en quelque endroit parmi vous qui habitez les dix mille régions, une faute commise, que la peine en retombe sur moi seul; si, au contraire, c'est moi qui me suis rendu coupable, la peine ne doit atteindre aucun de

[1] Plath, ouv. cite, IX, p. 854.
[2] *Ibid.*, 925, 926. *Tscheu-li*, XXIX, fol. 40 ; XXV, 24 ; XXIV, 49 ; XXXII, 57 ; XXX, 13.

vous qui habitez les dix mille régions. » C'est de ce même empereur aux sentiments si élevés que Hsun-zze, Sze-na-khien et autres écrivains racontent le trait suivant : Sept ans après son avènement (1766-1760 avant J.-C.), il y eut grande sécheresse et famine. On suggéra à la fin l'idée d'offrir au ciel un sacrifice humain et de présenter en même temps des prières en faveur de la pluie. Thang dit : « Si un homme doit être sacrifié, ce sera moi. » Il jeûna, se coupa les cheveux et les ongles et se rendit, sur un char découvert, traîné par des chevaux blancs, lui-même vêtu de rouge, dans l'attitude d'une victime consacrée, dans un bois de mûriers. Là il pria la divinité, lui demandant quelle erreur ou quel péché il avait commis pour attirer cette calamité. Il n'avait pas encore fini de parler qu'une pluie abondante se mit à tomber [1].

L'autre cas concerne la maladie du fameux empereur Wu, pour lequel son frère, le noble duc de Kau, prie ainsi : « Votre grand descendant n'a pas autant d'aptitudes et de ressources que moi. Par-dessus cela il avait été destiné dans la demeure de Dieu à étendre ses bienfaits sur le royaume tout entier, afin de pouvoir donner force à vos descendants sur cette misérable terre. Tout le peuple des quatre quartiers se tenait devant lui avec respect et crainte. Oh! ne permettez pas que la précieuse décision émanée du ciel tombe à terre. Et tous ceux de nos précédents rois (qui vivent longtemps) en auront aussi un sur lequel ils pourront toujours se reposer lors de nos sacrifices [2]. »

Si donc les actes religieux, en tant que tels, ont dans la vie des Chinois moins de place que chez beaucoup d'autres peuples, particulièrement chez les Hindous, on a pu précisément saisir dans ce trait, comme nous l'avons vu, le sens profond attaché à l'acte le plus significatif de la religion, à l'expiation des péchés. Car tandis que, chez les Étrusques, Phéniciens, Aztèques et à ce qu'il paraît même déjà chez les Hindous de l'époque védique, les sacrifices humains ont pris des allures d'exagération ridicules, la narration chinoise, de même que le récit israélite relatif à

[1] Cf. Legge, *Schu-king*, p. 91.
[2] Legge, ouv. cité, 153, 2.

Abraham et à Isaac, ne laisse pas accomplir le sacrifice et prouve par là que, dans l'ancienne Chine, on reconnaissait le véritable sens du sacrifice comme une immolation de la volonté; cela explique également pourquoi les Chinois, avec tous les autres peuples de haute culture, ont rejeté les sacrifices humains. Le jugement que porte sur ces matières Wuttke est moins impartial et plus inadmissible, quand il prétend qu'en Chine « le sacrifice a été ravalé à son expression la plus mesquine, à sa signification la plus superficielle au point qu'il n'y a plus vraiment aucune raison d'être [1]. »

On ne doit pas assurément non plus passer sous silence le côté moins lumineux de l'idée fondamentale, louable en soi, du culte chez les Chinois. Du moment où, de même que chez les Romains, la religion était essentiellement considérée comme une affaire « de la plus haute gravité, » du décorum le plus accompli, d'hommage cérémoniel, il ne pouvait pas manquer qu'une importance exagérée ne fût attachée à l'observation ponctuelle des usages traditionnels et de règles du décorum religieux [2]. Dans le culte rendu aux esprits, le succès du sacrifice et généralement de l'action religieuse était lié à cette circonstance qu'aucun accroc n'eût été fait à l'étiquette [3]. Confucius, — et il est en cela le plus Chinois des Chinois [4], — voyait surtout le bonheur et le salut du peuple aux cheveux noirs dans la respectueuse observation des coutumes, mœurs, règles indigènes transmises par Yao et Schun [5]; mais parmi ces usages il attachait une importance extraordinaire aux formes du culte qu'il étudiait avec le plus grand soin, d'une manière pratique, au moyen de sa propre méditation, dont il ne permettait pas à ses disciples de laisser tomber la moindre parcelle et dont il usait lui-même avec l'application la plus consciencieuse. Si sincère donc que fût son effort personnel pour « concevoir d'une façon

[1]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 850, 1.
[2]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 959.
[3]) *Tschen-li*, XVIII, 40, 41. Legge, *Schu-king*, 367.
[4]) « He war a chinese of the chinese. » (Legge, *Leben. d. Confucius*, 96).
[5]) Legge, *Leben d. Confucius*, 77, 2; 153, 1. « Tseu-kung voulait d'après Lün-iü, 3, 17, supprimer le sacrifice de l'agneau qui devait être offert le premier de chaque mois. Confucius lui répondit : Tu aimes l'agneau, moi j'aime l'usage (Li). » Plath, ouv. cité, XIII, 149 suiv.

intérieure » l'action religieuse, d'y apporter non seulement sa présence corporelle mais d'y prendre part de toute son âme, quelle que fût son insistance à recommander comme le principal point du culte des esprits, le strict accomplissement des devoirs de la vie, il ne pouvait pas manquer que la direction d'esprit profondément chinoise dont il était l'incarnation ne se manifestât en grand et en gros par une conception foncièrement extérieure, formelle, mécanique et matérielle du culte.

Le livre cérémoniel de la dynastie Tscheu nous fait voir mieux que n'importe quoi à quel sot enchainement de formes et de formules le culte cérémoniel avait abouti. Sans doute ce livre est, au propre sens du mot, une liturgie de cour; nous ne saurions donc en tirer de conclusions légitimes que pour le culte tel que l'a pratiqué une seule dynastie, et cette dynastie elle-même à une époque déterminée de son histoire, et non point en déduire sans plus entendre ce qu'était d'une façon générale le rituel de l'ancienne religion chinoise, moins encore celui du commun peuple [1]. Cela ne serait pas plus équitable que si, de la manière dont le culte se célèbre dans l'église de Saint-Pierre à Rome, on voulait se faire une idée du cérémonial pratiqué dans l'église d'un village français.

VI

L'ORDRE MORAL DU MONDE.

Rien n'est plus superficiel, rien n'est plus erroné que de prétendre pouvoir se rendre compte du degré de religion d'un peuple, principalement ou même exclusivement par son culte. Quelle idée se serait-on faite par exemple de la religiosité du peuple juif après avoir assisté à quelque pompeuse cérémonie du culte, à telle époque que l'on veut, dans le temple de Salomon, si, d'après ce dont on y aurait eu le spectacle, on avait voulu porter un

[1]) Plath., ouv. cité, IX, 740.

jugement sur la vie religieuse et morale du peuple? N'aurait-on point en ce faisant absolument laissé de côté l'élément qui faisait battre le cœur du croyant, le noyau même de la piété israélite la plus intime, tel qu'il se montre à nous dans l'activité à la fois sociale et politique, mais dont on pourrait tout au plus signaler un vestige dans la pratique du culte organisé par les prêtres? Ne ferait-on pas moins absolument fausse route sur le véritable caractère de la piété au sein du peuple français, anglais, allemand, si l'on prétendait juger sa religion principalement dans ses institutions rituelles et ecclésiastiques et dans les cérémonies de son culte? Sans doute le culte est une manifestation de la religion; il en est la plus frappante, la plus saisissante, mais par cela même, il n'en est ni la plus profonde, ni la plus essentielle, ni la plus riche. Il n'est en un mot pas vrai de dire que la source de la vie religieuse s'épanche principalement dans les actes du culte; elle alimente plutôt avant tout les autres cellules vitales de la constitution naturelle et personnelle de l'individu, elle pénètre dans toutes les ramifications de l'âme humaine et agit en qualité de suprême et plus profond mobile de détermination sur toute la conduite humaine. Ce n'est que ce qui déborde encore de cette source, soit que les canaux de la vie morale soient fermés et s'opposent à son écoulement, soit qu'ils se trouvent insuffisants, ce n'est que cet excès et ce superflu qui viennent au jour dans l'activité dont le culte est l'objet.

Si souvent que cette vérité ait déjà été exprimée, il faut cependant s'obstiner à la répéter, tant que le plus grand nombre de ceux qui pensent pouvoir porter un jugement sur l'essence de la religion et la religiosité d'un peuple, de la hauteur de sa culture philosophique, ne seront pas résolus à en tenir un compte plus sérieux. Mais il n'est peut-être aucun autre peuple pour lequel la méconnaissance ou l'ignorance de cette vérité soit aussi désastreuse pour l'intelligence droite, véritablement compréhensive de sa religion que c'est le cas pour les Chinois. Car chez aucun autre peuple de la terre peut-être, l'esprit religieux ne s'est uni aussi profondément, aussi complètement au contenu moral de sa vie; nulle part ailleurs ces deux éléments ne se conditionnent

mutuellement et ne se pénètrent comme ici. Ici on voit qu'en réalité l'ensemble de l'édifice moral et social repose sur une base religieuse, et c'est pour cela qu'on ne voit clair sur le mystère intime et sur l'essence la plus spécifique de la religiosité de ce peuple qu'après qu'on s'est donné la peine de considérer les règles qui président à sa vie morale et sociale dans leur racine religieuse[1]. Si l'on doit désigner comme constituant un élément essentiel de la religiosité la foi en un ordre moral du monde, ou peut-être plus exactement encore, la foi en un ordre et en une direction de la vie morale et sociale des peuples supérieurs, absolument indépendants de la volonté accidentelle des hommes, mais qui s'imposent entièrement à elle, alors on doit tenir décidément la famille des peuples chinois pour une des plus religieuses d'entre les nationalités.

Sans doute il est vrai de dire que ce peuple a reçu dans l'histoire du monde une position et un destin qui étaient de nature à favoriser et à fortifier singulièrement cette foi. Quelle différence totale entre la destinée des autres peuples civilisés comparée avec celle du type de population chinois! Quels mouvements variés et puissants, quelles influences, quels ébranlements du dehors ont marqué la vie de toutes les nations qui ont eu leur résidence depuis l'Himalaya jusqu'aux colonnes d'Hercule, depuis le Bélour-tagh jusqu'au désert libyque et à l'Océan atlantique! Là un développement des aptitudes propres à un peuple à l'abri de toute influence du dehors était absolument impossible à la longue. Depuis la fondation de l'empire assyro-babylonien jusqu'à nos jours, quelle influence mutuelle, quelle action et réaction, quelle pénétration des peuples de race indo-européenne et sémitique les uns à l'égard des autres! Ce n'est pas seulement dans sa décoration, dans sa disposition extérieure, c'est dans ses lignes fondamentales qu'est ébranlée et transformée la vie des différents peuples.

Quelle différence avec le groupe de population chinois! Sérieusement protégé par de puissantes frontières naturelles contre

[1] Plath., ouv. cité, IX, p. 950.

l'influence de tous les peuples qui avaient dépassé ou simplement atteint son niveau de civilisation, de beaucoup supérieur à toutes les hordes barbares qui l'envahissaient, non seulement par la ténacité de son caractère, mais simplement déjà par la supériorité de son pouvoir producteur et prolifique, ce peuple étrange a eu le privilège de pouvoir développer pendant des milliers d'années, et conformément à leur propre loi intime, ses aptitudes toutes particulières. Il n'y a donc aucun miracle à ce qu'un tel peuple ait vu s'imposer non seulement aux individus séparés, mais à des générations entières, avec une puissance tout autre que ce ne pouvait être le cas pour aucun des autres peuples civilisés de la terre, les règles de la vie à la fois morale et sociale qui étaient sorties naturellement de son existence au cours de plusieurs milliers d'années. Si l'on peut tenter ici une comparaison, c'est encore les Romains qu'il faudra chercher, dans la mesure où, dans l'empire romain lui aussi, les règles morales et sociales du droit et de la vie étaient considérées comme la puissance religieuse et morale la plus imposante et où la foi en ces règles peut être désignée comme ayant constitué le véritable secret de la religion romaine à son tour. Mais dans la nationalité chinoise incomparablement plus que chez les Romains devait s'imposer la pensée que l'organisation sociale, que les rapports établis et réguliers [1], dans lesquels le peuple et l'individu au sein du peuple s'étaient vu naître et grandir de temps immémorial, ne pouvaient pas être l'œuvre arbitraire de quelques générations ou à plus forte raison de quelques individus, si éminents qu'on voulût bien se les représenter; mais devaient reposer sur une décision plus haute, sur une détermination supérieure à la volonté humaine.

C'est là le noyau de sa foi à la direction céleste; et considérée à ce point de vue la divinité céleste des Chinois n'apparaît pas autrement que comme l'ordre de la vie morale et sociale de ce peuple lui-même, objectivé, passé à l'état de puissance unitaire et presque personnelle. Son rôle à l'égard des différentes générations et époques de la vie chinoise est celui de la source par

[1]) The love of ordre and quiet, and a willingness to submitt to « the powers that be, » eminently distinguish them. Legge, *Leben d. Confucius*, 100 suiv.

rapport au courant qui en sort. Les cinq rapports fondamentaux, ou les relations de parenté entre époux et épouse, père et fils, frère aîné et cadet, ami et ami sont les colonnes de cet ordre céleste et l'anxieuse, la dévote frayeur de renverser ces rapports est le véritable secret et le noyau intime non seulement de la vie chinoise en général, mais encore et tout particulièrement de sa religion [1]. Et par là la pensée que la souveraineté vient de Dieu est ramenée à son expression précise et l'idée que la voix du peuple soit la voix de Dieu trouve sa justification. Car la souveraineté n'émane de Dieu que dans la mesure où elle se conforme à l'ordre céleste et renonce absolument à toute action arbitraire et égoïste; et la voix du peuple n'est non plus la voix de Dieu que dans la mesure où la divinité réalise son ordre en lui, de telle façon que, lorsque le prince se sépare de la divinité, il doit nécessairement s'ensuivre une inimitié entre lui et le peuple [2]; à son tour et en revanche, le peuple peut s'attendre à des mesures sévères, quand il ne se conforme pas à l'ordre céleste.

Où pouvait se fortifier plus qu'en Chine la conviction que tout ce qui est prescription des hommes ne pourra jamais subsister? Où pouvait-on saisir plus vivement l'idée exprimée dans cette proposition : « Si c'est l'œuvre des hommes, elle périra d'elle-même; si c'est l'œuvre de Dieu, les hommes ne sauront l'étouffer, » que dans un pays où le développement moral et social de la vie présentait plus clairement que n'importe où ailleurs l'aspect d'un procès naturel [3]?

On peut bien voir là comment l'esprit chinois, directement et non moins spontanément, simplement par la direction de vie qui lui était propre, est déjà parvenu depuis des milliers d'années à une conception de la vie dont nous n'avons pu nous-mêmes commencer à nous approcher qu'après les séculaires et millénaires erreurs d'un développement de civilisation exposé aux

[1] Cf. Legge, *Schu-king*, p. 55 et note.
[2] Legge, ouv. cité, p. 129, 2.
[3] Cf. Weber, *Allgem. Weltgeschichte*, I, p. 35, 1. « Aussi ce qui est chinois porte-t-il en soi le caractère d'une nécessité naturelle et a-t-il tant de pouvoir qu'il transforme tout élément étranger à l'exemple de sa propre nature et que jamais conquérants n'ont été en état de modifier l'organisation de la vie populaire ou politique chez les Chinois. »

plus étranges aventures. La pensée pour la première fois mise au premier plan par Hegel, et proclamée par Gœthe dans *Hermann et Dorothée*, que tout ce qui est naturel est intelligible, est une idée qui s'est imposée à l'esprit chinois dès les temps les plus antiques. L'idée que le langage, les mœurs, la religion et le droit ne sont pas d'arbitraires institutions humaines, mais des créations de notre esprit dont les individus ont plus ou moins conscience et qui cependant s'imposent à nous tous, à la fois immanentes et transcendantes, c'est là la grande vue qui est venue à maturité au seuil de notre siècle. Toutefois les détours par lesquels nous sommes parvenus à cette vue n'ont pas été inutiles; car ce que l'esprit chinois ne possède que sous une forme naïve et inconsciente, ce qui s'impose à lui et le domine avec une sorte de fatalité, cela est pour nous une conquête de la liberté spirituelle.

Induit en erreur par les récits traditionnels qu'on fait de l'ancienne vie chinoise, j'avais cru jusqu'à présent que l'esprit chinois devait être considéré comme le moins disposé aux choses religieuses qui se rencontrât parmi tous les peuples civilisés, que l'essence du caractère chinois n'était que plat rationalisme et moralisme et que le bouddhisme de l'Inde avait en vain essayé de lui donner la profondeur religieuse qui lui manquait. Je me suis au contraire convaincu par l'étude des sources de la religion de l'ancien empire chinois que les idées traditionnelles, généralement répandues sur la vie et l'essence du caractère chinois, sont essentiellement superficielles et erronées. Bien loin d'admettre que les idées des Hindous, en particulier celles dont nous trouvons l'expression dans le Rig-veda, soient plus profondément religieuses que celles des Chinois, je me suis convaincu au contraire, et j'espère avoir établi ma thèse par tous les développements qui précèdent, que la conception chinoise de la vie, telle qu'elle se trouve exposée dans les plus anciens documents, montre décidément un contenu religieux beaucoup plus puissant que la conception hindoue. L'apparence contraire ne peut décidément se justifier que si l'on tient la mystique religieuse pour plus profonde que la morale religieuse; c'est en cela

que gît la cause profonde de l'erreur commise. Une vie dans laquelle le bien moral, la vertu et le devoir, en un mot l'élément moral fait invasion aussi impérativement, à la façon d'une puissance surnaturelle, mystérieuse, éternelle, supérieure [1], et impose son autorité à tous les rapports de la vie, déterminant et pénétrant tous les domaines de l'activité [2]; un état dans lequel la piété filiale réunit aussi intimement et aussi puissamment entre eux, non seulement les vivants entre eux, mais même les morts aux vivants, où l'idéal de la vertu reste efficace pendant des milliers d'années dans de vivants modèles humains personnels [3]; une vie enfin dans laquelle la provenance surnaturelle et par suite la signification sacramentelle des institutions les plus essentielles aux mœurs publiques, mariage, agriculture [4], état, sont reconnues d'une façon aussi précise; dans laquelle les actes les plus importants de l'empire s'ouvrent toujours par une consécration religieuse [5]; où les fondateurs des villes prennent toujours soin d'ériger d'abord le sanctuaire [6], une pareille vie ne doit-elle pas être reconnue comme décidément et profondément religieuse?

Il n'est visiblement point nécessaire d'idéaliser la vie religieuse des Chinois; on n'a besoin que de voir ce qu'elle renfermait en réalité, — et les faits rapportés plus haut ne peuvent pas être révoqués en doute, — pour se convaincre que le jugement traditionnel sur le caractère irréligieux de la morale chinoise repose sur une erreur.

Si nous sommes parvenu dans ce qui précède à dégager l'individualité de l'ancienne religion chinoise avec plus de rigueur qu'on n'avait pu le faire jusqu'à présent, de la masse des formes plus ou moins accidentelles qu'elle revêt et de l'essence générale de l'esprit religieux, nous croyons n'avoir pas apporté une contribution sans valeur à la science comparée des religions telle

1) Legge, *Leben d. Confucius*, 70, 1; 218, 3; 235, 4.
2) Legge, *Schu-king*, 380, note 2, 389.
3) Cf. Victor von Strauss, *Schu-king* sur le roi Wen.
4) Plath., *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 918, 2.
5) Legge, *Schu-king*, 385, note 384.
6) *Ibid.*, 423.

qu'on l'entend aujourd'hui. Aussi longtemps que l'on considérait les religions des différents peuples comme les restes plus ou moins incomplets et altérés d'une révélation divine qui avait été, à l'origine, commune à l'ensemble de l'humanité, on ne pouvait pas davantage arriver à reconnaître la nature et l'essence des religions nationales, qu'on ne peut y parvenir au point de vue de l'abstraction spéculative ou en leur imposant à toutes le même patron invariable, comme on en a conservé l'usage jusqu'en notre temps. Ce n'est que depuis que nous avons commencé à considérer les religions des différents peuples ainsi que leurs langues et leurs arts comme des créations de l'esprit national, que nous pouvons espérer d'arriver à reconnaître sous ses réalisations infiniment variées à la fois le caractère individuel et spécifique et l'essence partout identique à elle-même de l'esprit religieux. En même temps qu'au point de vue de l'histoire comparée des religions, les différentes religions s'éclaireront mutuellement pour apparaître sous l'état et avec l'esprit qui leur sont propres, on pourra pour la première fois déduire avec quelque certitude la loi du développement de l'esprit religieux des formes historiques qu'elle a revêtues dans ses apparitions successives. Comment cela peut se faire, nous espérons l'avoir montré en exposant la religion de l'ancien empire chinois.

Julius Happel
(de Bütow, Allemagne).

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

I

SOURCES.

La religion avait trop d'importance chez les Romains, elle touchait à trop d'éléments essentiels de leur vie civile et politique, pour que leurs savants et leurs hommes d'État eussent négligé d'en faire une étude approfondie. Cette étude devint surtout nécessaire quand le temps commença à effacer la signification des anciens rites, qu'on ne comprit plus les termes des vieilles prières et que l'invasion des cultes nouveaux rendit la foule plus indifférente à la religion nationale.

Vers le milieu du septième siècle de Rome, un grammairien célèbre, le premier de ceux qui se sont fait un nom parmi les Romains, L. Ælius Stilo Præconinus, composa un commentaire sur les chants des Saliens (*Interpretatio carminum Saliarium*), où, par malheur, il avait laissé beaucoup d'obscurités. Quelques années plus tard, son meilleur élève, M. Terentius

[1]) Ce travail reproduit, avec quelques modifications, un article donné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et qui vient de paraître dans cette collection. (*Réd.*)

Varro, *doctissimus Romanorum*, eut l'occasion de s'occuper beaucoup de la religion romaine dans ses nombreux écrits. Son grand ouvrage sur les antiquités de son pays (*Antiquitatum humanarum divinarumque libri* XLI) qui fut publié peu de temps avant la mort de César, contenait, en seize livres, une exposition complète de la religion de Rome. Dès lors, pendant la durée du grand siècle littéraire qui suivit, il se forme, à côté des orateurs et des poètes, une école de grammairiens et de jurisconsultes, qui, pour éclairer les anciennes lois, pour faire comprendre la vieille langue, étudient à fond les antiquités religieuses et publient sur ce sujet un grand nombre d'ouvrages importants.

Par malheur tous ces écrits sont perdus; mais ils ont été lus, consultés et quelquefois reproduits par les grammairiens des époques de décadence que nous avons encore. Aulu-Gelle et Macrobe les citent quelquefois; il en reste surtout beaucoup de fragments dans le commentaire de Servius sur Virgile. Quant aux *Antiquités divines* de Varron, dont la perte est plus regrettable que celle de tout le reste, les Pères de l'Église s'en sont beaucoup servis dans leur polémique contre le paganisme. Il y en a des extraits considérables dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Ces fragments épars, ainsi que les renseignements que l'on trouve dans Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, etc., ont permis aux savants modernes de reconstruire l'histoire de la religion romaine.

Ce travail a été accompli avec succès de nos jours, surtout en Allemagne. Ceux qui essayèrent de nous faire connaître les premiers temps de Rome, comme Niebuhr et Schwegler, ne pouvaient se dispenser d'étudier les premiers éléments de sa religion [1]; d'autres ont fait à ce sujet des travaux spéciaux. Il faut citer principalement Klausen [2], Krahner [3], Ambrosch [4], qui

[1]) L'étude que fait Schwegler des anciennes legendes des Romains dans les premiers chapitres de son histoire, est un chef-d'œuvre de critique et de sagacité; c'est le point de départ de toute histoire sérieuse de la religion romaine.

[2]) *Æneas und die Penaten* (1839).

[3]) *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligions* (1837).

[4]) *Studien und Andeutungen in Gebiet des altrœmischen Bodens und Cultus* (1839).

jetèrent beaucoup de lumière sur les premières notions religieuses et les plus anciens cultes des Romains. En 1836, Hartung publia son ouvrage sur *la Religion des Romains*[1], où l'on trouve, à côté de quelques opinions hasardées, beaucoup de vues ingénieuses et qui sera encore aujourd'hui lu avec profit. Preller a repris plus tard ce travail dans un livre qui est resté le meilleur ouvrage d'ensemble sur cet important sujet[2]. Dans le *Manuel des antiquités romaines* de Becker et Marquardt, le 4e volume, rédigé par M. Marquardt, est consacré à la religion et contient la meilleure étude que nous ayons sur l'organisation du culte[3]. Enfin M. Bouché-Leclercq dans son livre sur *les Pontifes de l'ancienne Rome*[4], a présenté une étude sur ce grand collège de prêtres, qui est surtout complète pour le temps de la république. C'est à l'aide de tous ces travaux et avec les renseignements qu'ils nous donnent, que nous allons tracer rapidement l'histoire de la religion romaine.

II

RELIGIONS DES PEUPLES ITALIQUES.

Ceux qui se contentent d'étudier la religion des Romains dans les chefs-d'œuvre de l'époque classique, par exemple dans l'*Énéide* de Virgile, ne trouvent pas qu'elle diffère beaucoup de celle des Grecs; et comme l'habitude a prévalu, chez nous, de donner le même nom aux divinités des deux pays, on est, en général, fort tenté de les confondre. C'étaient pourtant deux religions différentes quoique issues d'une source commune, qui avaient chacune leur caractère particulier; et celle des Romains,

1) *Die Religion der Rœmer*, 2 vol. Erlangen.

2) *Rœmische Mythologie*, 1858, Berlin; l'ouvrage de M. Preller a été traduit en français par M. Dietz sous ce titre : *les Dieux de l'ancienne Rome*, Paris, 1865 : malheureusement le traducteur l'a souvent abrégé et dénaturé.

3) Dans la nouvelle édition du *Handbuch der Rœmischen Alterthümer*, publiée par MM. Mommsen et Marquardt, le volume sur la religion romaine est le sixième du Manuel.

4) Paris, 1871.

avant d'arriver à la forme où nous la trouvons chez Virgile, a eu à traverser un certain nombre de phases qu'il est intéressant d'étudier. Pour bien connaître ses origines, il ne suffit pas de remonter à la fondation de Rome, il faut aller un peu plus haut, jusqu'aux peuples mêmes d'où Rome est sortie.

La science moderne a établi que les divers peuples qui occupaient le centre de l'Italie, Ombriens, Volsques, Sabins, Osques et Latins, parlaient des langues assez voisines les unes des autres et que, par conséquent, ils appartenaient à la même race. C'est ce qu'achève de prouver le peu que nous savons de leurs croyances religieuses; avec quelques changements de noms et d'attributs, leurs dieux étaient, au fond, les mêmes; les légendes qu'ils racontaient sur eux se ressemblaient beaucoup et, ce qui est une preuve encore plus manifeste de leur parenté, c'est que le culte était organisé chez ces divers peuples à peu près de la même façon. Ainsi l'étude que M. Bréal a faite des tables Eugubines lui a montré qu'il existait, chez les Ombriens, un collège de prêtres tout à fait semblable à celui des Arvales[1].

Cette religion commune aux peuples italiques était, dans son principe, la même que celle des Grecs et des autres peuples indo-européens. Ils adoraient les forces de la nature et se les figuraient comme des êtres animés, de sexe différent, ayant entre eux certaines relations, et placés, les uns à l'égard des autres, dans des rapports hiérarchiques. C'était donc un naturalisme naïf qui était devenu peu à peu un polythéisme anthropomorphique.

Il y avait cependant des différences importantes entre la religion primitive des Italiens et celle des Grecs; soit que l'imagination de l'Italien fût plus pauvre, soit qu'il répugnât par scrupule à tous ces récits que les Grecs faisaient si volontiers sur leurs dieux, les légendes sont chez lui rares, simples, moins variées et moins poétiques. Comme sa dévotion est respectueuse ou timide, qu'il se tient loin de ses dieux, qu'il n'ose pas les aborder et fixer sur eux son regard, il ne leur donne pas des formes bien précises

[1] Bréal, *les Tables Eugubines* dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*.

et des traits tout à fait distincts. Aussi les représente-t-il par des symboles plutôt que par des images, et il semble que l'anthropomorphisme soit resté chez lui indécis et confus. Ces caractères que nous entrevoyons dans la religion des peuplades italiennes, nous allons les retrouver avec plus de netteté dans celle des Romains que nous connaissons mieux.

III

CARACTÈRE DE LA RELIGION ROMAINE PRIMITIVE.

On sait que Rome doit sa naissance à deux peuples italiques, les Latins et les Sabins, qui se sont unis pour la fonder; ils lui ont donné sa religion, comme tout le reste. C'est ce que Varron reconnait nettement, et il a même cherché à savoir duquel de ces deux peuples Rome tenait chacun de ses dieux[1]. Les savants modernes se sont posé la même question sans parvenir toujours à s'accorder. Mommsen est porté à accorder plus aux Latins; Schwegler fait la part des Sabins plus belle. Ce qui est sûr, c'est que les dieux des deux peuples étant, au fond, à peu près semblables, il se fit entre eux une sorte de mélange d'où résulta la religion romaine. Cependant quelques-uns semblent avoir refusé de s'unir; il y eut d'abord, dans la cité nouvelle, deux dieux de la guerre, Mars pour les Latins, et Quirinus pour les Sabins, et deux collèges de prêtres Saliens, ceux du Palatin (*Salii palatini*) et ceux du Quirinal (*Salii agonales*). On est d'accord pour croire aujourd'hui, contrairement à l'opinion ancienne, que la religion romaine à ses débuts n'emprunta aux Étrusques que quelques détails du culte et la pratique de l'aruspicisme. Il n'est donc pas surprenant que, puisqu'elle est tout à fait sortie des anciens cultes italiques, elle ait conservé les caractères que nous avons signalés chez eux.

Elle a, comme eux, un fort petit nombre de légendes, qui ont

[1]) Varron, *De lingua latina*, V, 74, et saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 23.

été étudiées d'une façon fort intéressante par Schwegler. Les dieux non plus ne paraissent pas des êtres vivants. Pour tout nom, ils ont d'ordinaire une épithète qui les caractérise d'une manière très générale : on les appelle le Divin, la Bonne, la Céleste, *Divus pater*, *Bona Dea*, *Dea Dia*, etc. Quand on veut leur donner une compagne, on se contente de mettre le nom par lequel on les désigne, au féminin : *Faunus*, *Fauna* ; *Liber*, *Libera*. On voit bien que ce peuple répugne à trop individualiser ses dieux. Varron avait lu, dans les vieux livres des pontifes, qu'après un tremblement de terre, on créait des fêtes pour apaiser la divinité qui venait ainsi de manifester sa colère. Mais cette divinité, quelle était-elle ? Un Grec l'aurait vite individualisée, lui aurait donné un nom et, au besoin, créé pour elle quelque merveilleuse légende. A Rome on se gardait de la désigner d'une manière précise ; on ne cherchait pas même à connaître son nom et son sexe ; on la priait en disant : Que tu sois dieu ou déesse, *sive deus, sive dea*[1]. Puis on avait fait de ce *sive deus sive dea* un dieu particulier qui se retrouve dans le rituel des Arvales.

Ces dieux, si vaguement entrevus, les Romains n'étaient pas portés à les représenter d'une manière précise et matérielle. Nous savons qu'ils sont restés cent soixante-dix ans sans avoir aucune statue[2]. Ce sont là de curieux indices, qui ne se trouvent pas chez les Grecs et qui ont fait conclure à Preller que cette religion naissante avait une tendance plus panthéiste que polythéiste[3]. Le nom même par lequel les Romains désignent d'ordinaire leurs dieux est significatif ; ils les appelaient des puissances ou des manifestations divines (*numina*), ce qui peut faire croire qu'on les regardait moins comme des êtres distincts que comme des façons particulières dont la divinité se révèle à nous. Macrobe le dit formellement[4]. Cette façon de concevoir les dieux fut très favorable aux sages qui, plus tard, sous l'impulsion de la philosophie, essayèrent de réformer le polythéisme romain. Ils sou-

[1]) Aulu-Gelle, II, 28.
[2]) Varron, dans saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 31.
[3]) *Rœmische Mythologie*, p. 54 et suiv.
[4]) *Ostendit unius Dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus*, Macrobe, *Saturn.*, I, 17.

tinrent que, derrière cette multitude de divinités, leurs ancêtres avaient entrevu confusément l'unité de Dieu; comme la personnalité des anciens dieux romains était moins nettement marquée, qu'ils ne possédaient pas une physionomie distincte et accusée, et qu'au fond, c'étaient seulement, selon l'expression de Tertullien, je ne sais quelle ombre sans corps et sans vie, et de simples noms imaginés d'après les choses mêmes [1], ils rentrèrent plus facilement les uns dans les autres et se laissèrent ramener sans trop de violence à l'unité divine.

Une autre observation importante à faire sur les dieux primitifs de Rome, c'est qu'en même temps qu'ils sont la personnification des forces de la nature, ils ont aussi un aspect moral très prononcé. Jupiter est le père du jour (*Diespiter*), le dieu du ciel lumineux et serein; mais il est aussi le représentant de l'équité. On atteste son nom dans les serments et dans les traités; c'est à lui que s'adresse le fécial, quand il va demander justice au nom du peuple romain; au lieu de l'appeler comme faisaient les Grecs, le Père des hommes et des dieux, les Romains l'appellent le dieu très bon et très grand, *optimus maximus* [2]. Vesta, personnifiant le feu qui purifie tout, devient aussi la déesse de la pureté. Aucun culte n'a créé autant de dieux pour protéger la maison. Il a ses Lares, ses Pénates, ses Génies, qu'il nous est aujourd'hui difficile de distinguer entre eux et dont les attributions semblent se confondre, mais qui ne se faisaient pas tort les uns aux autres et qui furent tous très pieusement honorés jusqu'à la fin: on les priait encore avec ferveur du temps de Théodose, puisqu'il fut obligé de défendre sévèrement leur culte. C'est vraiment la religion de la vie intérieure et de la famille, et un critique de nos jours a raison de lui appliquer ce que Cicéron disait de la philosophie de Socrate: Elle aussi « fit descendre la divinité du ciel sur la terre, l'introduisit dans les maisons et la força de régler la vie et les mœurs des hommes [3]. »

[1]) *Ad. nat.*, II, 11: *Umbras nescio quas incorporales exanimalesque, et nomina de rebus.*
[2]) Voyez Preller, p. 218 et Zeller, *Religion und Philosophie bei den Rœmern*, p. 6.
[3]) Cicéron, *Tuscul.*, V, 4 et Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 309.

Tel fut le caractère original de ces dieux. Les sentiments que les Romains apportaient dans leur façon de les honorer, la manière dont ils pratiquaient leur culte méritent aussi d'être remarqués. Ces sentiments sont parfaitement indiqués et résumés dans le nom même qui désigne la religion romaine. « Les critiques anciens, avons-nous déjà dit ailleurs [1], dérivent en général ce nom (*religio*) de la même racine qui a produit les mots *diligens* et *diligentia;* ils pensent qu'à l'origine il voulait dire simplement exactitude et régularité. Ces qualités étaient les principales ou même les seules qu'on exigeait alors des gens religieux. Les Romains avaient une façon particulière de comprendre les rapports de l'homme avec la divinité : quand quelqu'un a des raisons de croire qu'un dieu est irrité contre lui, il lui demande humblement la paix, c'est le terme consacré (*pacem deorum exposcere*) et l'on suppose qu'il se conclut alors entre eux une sorte de traité ou de contrat qui les lie tous les deux. Il faut que l'homme achète la protection céleste par des prières et des offrandes; mais il serait peu convenable à un dieu, qui a bien accueilli un sacrifice, de ne pas répondre par quelque faveur. Platon s'élève avec force dans l'*Eutyphron*, contre ces sortes de trafics qu'on imagine entre l'homme et la divinité : ils se retrouvent dans tous les cultes antiques, mais nulle part avec plus d'effronterie naïve qu'à Rome. Les Romains admettent comme un principe, que la piété donne droit à la fortune; il est en effet naturel que les dieux préfèrent ceux qui les honorent et que, quand on est aimé des dieux, on fasse toujours de bons profits [2]. Ce n'est donc pas, comme dans le christianisme, le pauvre qui est l'élu du Seigneur, c'est le riche. Si l'on trouve que les dieux n'ont pas tenu toutes les conditions du contrat, on s'irrite contre eux et on les maltraite. Quand le peuple apprit la mort de Germanicus, pour lequel il avait offert tant de sacrifices inutiles, il jeta des pierres dans les temples, renversa les autels et précipita les statues des dieux dans les rues [3]. On dispute quelquefois sur

[1] Boissier, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, chap. IV.
[2] Plaute, *Curculio*, IV, 2, 45.
[3] Suétone, *Caligula*, 5.

les termes du traité et les contractants, comme d'habiles plaideurs, cherchent à se surprendre [1]. Mais, le traité une fois conclu, il est juste d'en respecter les termes. Il faut rendre aux dieux ce qu'on leur a promis; c'est un grand devoir; l'opinion publique le met au même rang que celui qu'on contracte envers son père et son pays et le désigne par le même mot (*pietas*); mais il ne faut pas non plus exagérer la reconnaissance. La loi a établi la manière dont on doit s'acquitter envers les dieux, et c'est une faute d'aller au delà de ces prescriptions. Cette faute on l'appelle *superstitio*, ce qui dépasse la règle établie. Le vrai Romain a horreur de la superstition autant que de l'impiété; il tient ses comptes en règle avec les dieux, il ne veut pas être leur débiteur, mais il ne veut pas non plus leur donner plus qu'il ne doit. Tandis qu'ailleurs la dévotion véritable ne calcule pas, qu'elle est l'élan sans mesure d'une âme reconnaissante qui cherche à dépasser les bienfaits qu'elle a reçus, à Rome on ne tient qu'à payer exactement sa dette. Le reste est du superflu, et il ne convient pas plus d'être prodigue envers les dieux qu'envers les hommes. »

Cette façon de considérer la religion explique que les Romains aient été plus occupés à prescrire des pratiques qu'à imposer des croyances et que chez eux tout se réduise au culte. Dans ce culte lui-même la forme est tout. Tous les rites des sacrifices, des cérémonies, sont minutieusement prescrits d'avance, et la sainteté consiste à n'en omettre aucun [2]. Les formules de prières sont longues et compliquées, pleines de mots inutiles et surabondants; il faut pourtant les dire exactement comme elles sont. Pour un seul mot changé ou passé, on recommence. Aussi celui qui prie ne se fie-t-il pas à sa mémoire; il a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui lui dicte la formule qu'il doit prononcer, l'autre qui suit sur le livre, pour s'assurer qu'on n'omet rien en la répétant [3].

[1]) Voyez la jolie légende de Numa et de Jupiter que racontait le vieil historien Valerius d'Antium (*Arnobe*, V, 1), et qu'Ovide a reproduite. *Fastes*, III, 339.

[2]) Cicéron, *De natura deorum*, I, 41. *Sanctitas, scientia colendorum sacrorum.*

[3]) Pline, *Histor. natur.*, XXVIII, 2.

On est aujourd'hui tenté d'être sévère pour un culte aussi formaliste, aussi froid, qui comprime avec tant de soin tous les élans de l'âme; les anciens n'étaient pas de cet avis. Au contraire les plus sages d'entre les Grecs, Polybe, Denys d'Halicarnasse admirent beaucoup la religion romaine et la mettent bien au-dessus de la leur. Ils la louent précisément de ce que nous sommes tentés de lui reprocher. Il leur semble que ce réseau de pratiques rigoureuses qu'elle impose, enlaçant la vie entière, y met plus d'ordre et de sérieux, que, par ses prescriptions nombreuses et compliquées, elle enseigne la régularité, elle habitue à l'obéissance. C'est aussi l'opinion des Romains, même des plus indifférents et des plus incrédules. Ils proclament que leur nation est « la plus religieuse de toutes[1], » et ils attribuent à cette qualité même toutes leurs vertus et tous leurs succès. « Si l'on compare le peuple romain, dit Cicéron aux autres nations de l'univers, on verra qu'elles l'égalent et même le dépassent dans tout le reste; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux[2]. » Et ailleurs : « C'est par la religion que nous avons vaincu le monde[3]. »

IV

ÉPOQUES PRINCIPALES DE L'HISTOIRE DE LA RELIGION ROMAINE.

Tous les historiens latins prétendent que c'est le roi sabin Numa qui constitua le premier la religion romaine. Le roi en était alors le chef suprême, il en avait établi le centre dans la demeure royale (*Regia*), à côté de laquelle s'élevait le temple de Vesta, foyer public de la nation, où les vestales entretenaient le feu sacré et gardaient les Pénates de l'État. Numa en régla les cérémonies, instituant, dit Cicéron, des pratiques faciles pour que personne ne pût s'en dispenser, mais nombreuses et atta-

[1]) Salluste, *Catilina*, 12 : *religiosissimi mortales*.
[2]) Cicéron, *De natura deorum*, II, 2.
[3]) Cicéron, *De har. resp.*, 9.

chantes, pour occuper l'homme tout entier [1]. Les sacrifices sanglants n'étaient pas permis, on se contentait d'offrir aux dieux les fruits de la terre et des gâteaux salés (*fruge et mola salsa sacrificare*). Les institutions attribuées à Numa étaient si compliquées, si formalistes, si minutieuses que les Pères de l'Église les ont comparées à la loi mosaïque [2]. C'est aussi à Numa qu'on attribue d'avoir inscrit, sur des registres appelés *Indigitamenta*, les noms des dieux qui président à tous les moments et à tous les actes de la vie, par exemple le dieu *Fabulinus*, qui enseigne à l'enfant à parler; la déesse *Educa*, qui lui apprend à manger; *Potina*, qui lui apprend à boire; *Iterduca*, qui surveille ses premiers pas quand il commence à marcher, etc. [3].

Avec les Tarquins commence une ère nouvelle pour la religion romaine. Il bâtirent sur le Capitole un temple magnifique, consacré à Jupiter, à Junon et à Minerve, et y transportèrent le centre du culte, qui avait été jusque-là à la *Regia*. Ils instituèrent les *ludi romani*, qui se célébraient avec pompe dans le grand cirque au mois de septembre, et introduisirent à Rome les livres sibyllins. On reconnait à ces innovations l'influence de la Grèce, d'où l'on prétend que les Tarquins étaient sortis et que, dans tous les cas, ils ont connue et imitée. Les Grecs avaient eu, de tout temps, des rapports avec les peuples italiens qui étaient du même sang qu'eux. La science a prouvé que c'est de l'alphabet éolo-dorien que l'alphabet latin a été tiré, et, comme il est établi que l'écriture est très ancienne à Rome, on en peut conclure que Rome a été en relation de très bonne heure avec les marchands de Cumes et de Rhegium. Ils lui apportaient, avec leurs marchandises, la connaissance des légendes et des fables qu'on racontait sur leurs dieux et qui avaient inspiré leurs plus grands poètes. Ces légendes s'insinuèrent vite chez les peuples italiques, et, comme les dieux nationaux n'avaient pas d'histoire, on leur en

[1] Cicéron, *De rep.*, II, 14.
[2] Tertullien, *De praescientia*, I, 45.
[3] A propos de ces petits dieux des *Indigitamenta*, dont les Pères de l'Église se sont beaucoup moqués et qui n'en sont pas moins une des créations les plus originales de la religion romaine, on peut voir Bouché-Leclercq, *les Pontifes*.

créa une avec les récits des Grecs. C'est à la suite de ces communications populaires que se fit la première fusion des dieux grecs et romains. Les plus grands dieux de Rome, Jupiter, Junon, Mars, Minerve, etc., furent identifiés aux divinités grecques qui paraissaient offrir avec eux quelque ressemblance. Quelques-uns, comme Janus, ne trouvèrent pas de similaire et gardèrent leur aspect antique et un peu sauvage; mais ce fut le très petit nombre. Ce mélange était depuis longtemps accompli quand commença la littérature romaine. Dans l'épopée d'Ennius, dans les fragments du théâtre tragique et comique de Rome, on ne distingue plus les divinités des deux peuples, et, pour n'en citer qu'un exemple, Plaute, dans son *Amphitryon*, n'hésite pas à attribuer à Jupiter et à Mercure les exploits de Zeus et d'Hermès. A la vérité, les fables nouvelles ne furent pas acceptées par la religion officielle : les registres des pontifes continuèrent à les ignorer. Mais elles se répandirent de plus en plus dans le peuple. Les dieux, sans doute, gardaient leurs anciens noms et on les priait toujours comme autrefois, en sorte que, pour l'apparence, rien ne semblait changé; en réalité, ils n'étaient plus les mêmes, et la mythologie grecque, en les pénétrant, les avait renouvelés.

Ces innovations s'attaquèrent bientôt à la religion officielle elle-même et lui portèrent un coup fatal. Les religions antiques, étant toutes locales et nationales, répugnaient, par leur principe même, au prosélytisme et à la tolérance. Il est clair qu'un État ne devait pas se soucier d'imposer aux étrangers ses croyances, ce qui aurait été les admettre en même temps au rang de ses citoyens; mais il ne pouvait pas non plus permettre aux étrangers de propager leurs croyances chez lui; car un citoyen qui renonçait à ses dieux pour en prendre d'autres, renonçait en même temps à sa patrie. Aussi toutes les républiques anciennes avaient-elles interdit, sous des peines sévères, l'introduction des cultes du dehors. Il y avait à Rome une loi, mentionnée par les Pères de l'Église, « qui défendait de consacrer aucun dieu qui n'eût été accepté par le Sénat [1]. » Le texte

[1]) Tertullien, *Apol.*, 5.

précis de cette loi ne s'est pas conservé; mais Tite-Live y fait allusion[1], Servius la cite[2], et Cicéron en fait un règlement formel dans son traité *Des lois*[3]. On comprend que le Sénat, qui répugnait aux innovations, n'ait pas eu beaucoup d'empressement à autoriser les cultes nouveaux. Il était pourtant bien forcé de le faire quelquefois. Quand les Romains assiégeaient une ville, pour la priver de son plus ferme secours, ils essayaient de gagner ses dieux et de les attirer de leur côté par leurs promesses. C'est ce qu'on appelait *evocatio*[4]. Ces dieux complaisants prenaient place parmi les divinités de l'État. Lorsqu'un peuple vaincu reconnaissait la souveraineté de Rome, par la formule de la *deditio*, il se livrait à elle « avec toutes les choses divines et humaines qu'il possédait. » Rome héritait donc de ses dieux comme de ses terres, et ils devenaient romains. Tantôt ces dieux recevaient un culte public, tantôt ils étaient confiés à quelque famille qui les honorait parmi ses divinités domestiques. Mais ce fut surtout par l'intervention des livres sibyllins que les cultes étrangers pénétrèrent officiellement à Rome. Ces livres, venus de Cumes, passaient pour avoir été inspirés par Apollon, le dieu grec par excellence, si bien que Tite-Live appelle les magistrats chargés de les garder : *antistites apollinaris sacri*[5]. A chaque danger public on allait les consulter, et ils ne manquaient pas de répondre en conseillant de faire quelque emprunt aux religions de la Grèce. C'est par eux que se répandit le culte d'Apollon, celui d'Esculape, ceux de Déméter, de Dionysos et de Cora, qu'on confondit avec Cérès, Liber et Libera, etc.

Ils firent même pénétrer à Rome, après les dieux grecs, une divinité orientale. Pendant les désastres de la seconde guerre punique, ils ordonnèrent aux Romains d'aller chercher, à Pessinonte, l'image de la *Magna Mater Idæa*, et d'établir son culte à Rome. C'était une simple pierre noire, probablement un aérolithe.

1) IV, 46.
2) *In Æn.*, VIII, 187.
3) II, 8.
4) La formule curieuse de l'*evocatio* nous a été conservée par Macrobe, *Saturn.*, III, 9.
5) Tite-Live, X, 8.

Son culte était confié à des *Galli*, prêtres mutilés, qui, à certains jours, parcouraient Rome en chantant et en quêtant. Mais cette introduction officielle des dieux étrangers, qui était toujours un peu timide et réservée, ne suffisait pas à la dévotion populaire. Il est arrivé partout au polythéisme, malgré la fécondité de ses inventions, de se sentir toujours incomplet. Pour avoir voulu trop morceler la divinité, il n'avait pu l'embrasser dans son ensemble, et, au delà de ses mille dieux, il se trouvait toujours quelque côté de dieu qu'il avait oublié; aussi ses fidèles éprouvaient-ils sans cesse le besoin de divinités nouvelles.

C'est ce qui arriva surtout à Rome où les dieux officiels avaient des attributions très précises, très bornées, et ne pouvaient suffire à tout. A chaque malheur public, quand les dieux nationaux semblaient impuissants à sauver le pays, on allait chercher des divinités étrangères, on les installait dans les chapelles privées, ou même on leur élevait des autels sur les places, on les invoquait avec les rites et les cérémonies qui leur étaient propres, on lisait avidement les prophéties qu'elles avaient inspirées à leurs prêtres, jusqu'à ce que l'autorité publique, se sentant ouvertement bravée, se révoltât et donnât l'ordre aux édiles ou aux consuls de faire cesser ce scandale. Mais, comme c'est l'ordinaire, les dieux ne perdaient guère à être persécutés. Après s'être tenus cachés quelque temps, ils osaient reparaître et lassaient enfin, par leur persistance, l'opposition du pouvoir. C'est ce qui est arrivé plusieurs fois à Rome [1]. Une seule fois, à propos des Bacchanales, la répression fut terrible et efficace. Il s'agissait d'une association secrète, où, dans des fêtes orgiastiques célébrées la nuit, se commettaient des débauches honteuses et se tramaient toutes sortes de complots. Plus de sept mille personnes, hommes et femmes, se trouvèrent compromises dans les poursuites, et Tite-Live nous dit que la plus grande partie fut mise à mort [2]. C'est à cette occasion que fut rédigé le fameux sénatus-consulte des Bacchanales, dont nous avons conservé une copie.

[1]) Voyez Tite-Live, IV, 30 et XXV, 1.
[2]) Tite-Live, XXXIX, 8 et suiv.

En même temps que les cultes étrangers, pénétrait à Rome la philosophie grecque, qui, en général, n'était pas favorable aux religions populaires : c'était une autre cause de décadence pour la religion de l'État. Non seulement la philosophie était bien accueillie dans les familles aristocratiques qui envoyaient les jeunes gens l'étudier à Athènes, et qui aimaient à donner l'hospitalité chez elles à quelque sage en renom, mais, par le théâtre, elle arrivait jusqu'aux oreilles du peuple. Ménandre et Euripide, que les poètes latins copiaient, sont pleins de philosophie, et le dernier se permet souvent de parler très librement des croyances religieuses. Les poètes latins traduisaient ses impiétés comme tout le reste, et, dans une de ses pièces, Ennius introduisit un personnage qui, aux grands applaudissements du peuple, dit Cicéron [1], niait la Providence. Il alla même plus loin et traduisit le célèbre roman d'Evhémère, qui prétendait prouver que tous les dieux avaient commencé par être des hommes, et même quelquefois des hommes très méchants, qu'on avait divinisés parce qu'on avait peur d'eux.

Ce n'est pas se tromper que d'attribuer en grande partie à l'influence de la philosophie grecque, surtout de celle d'Épicure, les progrès que fit à Rome le scepticisme religieux pendant le VII[e] siècle. Il était arrivé à son apogée vers la fin de la république. C'est l'époque où parut le poème de Lucrèce, où Cicéron publia son traité *De natura deorum*, dans lequel il semble très hésitant sur l'existence de Dieu et sur la Providence, et son *De divinatione*, où il se moque de l'art des augures qui était un des fondements de la religion romaine. On s'aperçoit en même temps que la pratique du culte officiel, qu'on avait entourée de tant de respect, souffrait beaucoup de l'incrédulité générale. Les cérémonies ne s'accomplissaient plus avec la même régularité; le droit pontifical s'altérait, des sacerdoces importants n'étaient plus occupés, les temples tombaient en ruines, l'indifférence régnait partout, et Varron déclarait, en tête de ses *Antiquités divines*, qu'il craignait que la religion romaine

[1] *De divinatione*, II, 50.

ne périt bientôt, « non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles [1]. »

Avec l'empire tout change, et il se produit dans le monde romain, dès le début du règne d'Auguste, un mouvement en sens inverse qui le ramène du scepticisme à la dévotion, et qui, jusqu'à la fin de l'empire, ne doit plus s'arrêter. Auguste, qui voulait appuyer son pouvoir sur la religion nationale, se fit nommer *pontifex maximus*, ce qui l'en rendit le chef. Il essaya de rendre tout leur éclat aux cérémonies antiques; il releva les temples, en bâtit de nouveaux, et se fit aider dans son œuvre par les plus grands génies de son temps, qui célèbrent tous, comme par une entente, les dieux et les légendes de l'ancienne Rome, le respect des vertus et des croyances du passé. Ce retour aux sentiments religieux, accepté assez froidement par les contemporains d'Auguste, encore pleins de l'incrédulité du siècle précédent, devient plus marqué sous le règne des Antonins et dans les temps qui suivirent. Les hautes classes de la société continuent à tirer principalement leurs croyances de la philosophie, mais la philosophie se fait de plus en plus religieuse. L'école épicurienne, qui dominait dans les dernières années de la république, n'a presque plus d'adeptes sous l'empire. Le stoïcisme, qui avait eu d'abord à Rome ce caractère particulier d'être l'ennemi des religions populaires, s'unit au contraire avec elles. Il admet la divination et la pratique; il autorise les légendes, même les plus singulières, en les interprétant. Sénèque est le dernier philosophe qui appartienne à l'ancienne école; dans les œuvres d'Épictète et de Marc-Aurèle, le stoïcisme est devenu mystique et dévot. Apulée, qui aime à s'appeler un philosophe platonicien, est aussi une sorte de prêtre ou d'hiérophante, qui offre à tous les dieux des sacrifices, qui se fait initier à tous les mystères, et qu'on accuse d'être un magicien.

En même temps les religions orientales continuaient à se répandre à Rome et y prenaient tous les jours plus d'importance. C'étaient pour ne citer que les principales, les cultes égyptiens,

[1]) Saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, 2.

surtout celui d'Isis et de Sérapis [1], le culte de la Mère des dieux, qui se rajeunit avec le sacrifice sanglant des tauroboles [2], et celui de Mithra [3]. La différence qu'on remarque entre la république et l'empire, à propos des cultes étrangers, c'est, qu'à partir surtout des Antonins, les empereurs ne s'opposent plus à leur introduction et qu'ils paraissent même quelquefois les protéger. A la vérité, la vieille religion officielle continue à exister sans trop de mélange. Elle accomplit jusqu'à la fin ses anciennes cérémonies, et nous savons que des corporations dont on faisait remonter l'origine à l'époque de Romulus et de Numa, celle des *Luperci*, ne fut définitivement abolie qu'en 494, par le pape Gélase. Mais, tout en se tenant en dehors des religions étrangères, elle ne les regarde plus comme des ennemies. Non seulement elle les laisse vivre à côté d'elle, sans les inquiéter, mais, au besoin, elle s'aide de leur secours, et l'on peut dire que, pendant la dernière lutte que le paganisme soutint contre le christianisme triomphant, tous ces cultes se sont unis pour résister à l'ennemi commun et qu'ils ont été vaincus ensemble [4].

V

ORGANISATION DU CULTE A ROME.

Les pratiques ont pris une telle importance dans la religion romaine qu'on la connaîtrait imparfaitement si l'on ignorait de quelle façon le culte était organisé à Rome. J'ai déjà dit que Marquardt avait traité cette question avec beaucoup de clarté et de compétence dans le sixième volume de son *Manuel des antiquités romaines* (2e édition). Je vais me contenter de résumer son travail en quelques mots, renvoyant pour les détails à l'ouvrage lui-même.

[1]) Voyez, pour les cultes égyptiens, Preller, *Rœmische Mythologie*, p. 723.
[2]) Voyez pour les *tauroboles*, Boissier, *Religion romaine*, livre II, chap. 2.
[3]) Voyez les travaux de Layard sur le culte de Mithra et Preller, p. 754.
[4]) Sur la destruction de la religion romaine et ses dernières luttes, on peut consulter Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, et Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus*, Munich, 1854.

Le culte se divisait en culte privé (*sacra privata*) et culte public (*sacra publica*). Les *sacra privata* étaient ceux qui s'accomplissaient pour l'individu, pour la famille, pour la *gens*[1]. L'individu prie pour lui-même, il s'adresse directement à la divinité et n'a besoin de l'intermédiaire d'un prêtre que pour connaître les rites et les formules. Le chef de la maison prie pour toute la famille[2]. Ces sacrifices s'accomplissent dans des chapelles particulières, à des époques déterminées. C'est un crime que de les négliger, et la loi militaire, malgré sa rigueur, permet au soldat de ne pas se trouver sous les drapeaux au jour fixé, s'il doit assister ce jour-là à un sacrifice de famille qui ne peut se faire sans lui[3]. Ces sacrifices ne doivent jamais cesser[4], et quand le bien domestique passe en d'autres mains, c'est une charge qui incombe à l'héritier de ne pas souffrir qu'ils soient interrompus. De là l'expression *hæreditas sine sacris*, pour dire qu'une bonne fortune vous arrive sans aucun mélange d'inconvénients[5].

Les *sacra publica* sont de deux sortes: il y a d'abord ceux que célèbre le peuple tout entier et qu'on appelle *sacra popularia*. Ils ont lieu d'ordinaire en plein air, afin que tous les citoyens puissent y participer[6]. Tels sont les *compitalia* ou fêtes des carrefours, les *palilia*, sortes de lustration ou de purification, qui avaient lieu tous les ans le 21 avril, en l'honneur de la fondation de Rome, etc. On peut rattacher aux *sacra popularia* les jeux publics qui, à Rome, comme dans la Grèce, avaient un caractère religieux. Mais il y avait des cérémonies qui se célébraient dans des lieux fermés et auxquelles le peuple ne pouvait pas assister. Marquardt fait remarquer qu'il faut faire une grande différence entre le temple et l'église des chrétiens. L'église est un lieu d'assemblée (ἐκκλησία), où se réunissent tous les fidèles d'une

[1]) Festus, 245 : *Sacra privata, quæ pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.*
[2]) Caton, *De re rustica*, 143 : *Scito dominum pro tota familia rem divinam facere.*
[3]) Aulu-Gelle, XVI, 4.
[4]) Cicéron, *De legibus*, II, 9 : *Sacra privata perpetua manento.*
[5]) Festus, 290.
[6]) Festus, 253 : *Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quæ omnes cives faciunt.*

communion ; le temple est la demeure d'un Dieu, où tout le monde n'est pas admis. Quand la cité veut adresser une requête à ce Dieu, elle ne peut pas la présenter elle-même et délègue quelques citoyens qui parlent pour elle. C'est la seconde catégorie des *sacra publica* qui s'accomplit au moyen de délégués, ou prêtres, représentant tous les citoyens : on l'appelle *sacra pro populo*.

Les *sacerdotes publici*, chargés des *sacra pro populo*, formaient, en général, des associations ou collèges, qui n'avaient pas tous la même importance. Sous la république, il y en avait quatre qui étaient placés au-dessus des autres, et qu'on appelait *quatuor amplissima collegia* [1]. Ce sont : 1° les *Pontifes ;* 2° les *Septemviri epulones ;* 3° les *Quindecimviri sacris faciundis ;* 4° les *Augures.*

1° Les *Pontifes* avaient été ainsi nommés, selon Varron, du pont Sublicius qu'ils avaient été chargés de construire et qu'ils réparaient [2]. Dans les monuments et sur les monnaies, ils ont pour insigne, et pour ainsi dire, pour armoiries, le *simpulum*, sorte de petit vase qui leur servait à faire des libations. Le collège s'était d'abord composé de quatre prêtres, puis de huit ; à l'époque de Cicéron, il y avait quinze pontifes, et ce nombre n'a jamais été dépassé. Le chef du collège s'appelait *Pontifex maximus*.

L'importance des pontifes a toujours été en grandissant à Rome. Ils étaient chargés de certains sacrifices ; on s'est même demandé si, dans le principe, les pontifes n'avaient pas été les prêtres d'une divinité particulière avant de devenir les surveillants de tout le culte, et l'on a supposé qu'ils étaient d'abord attachés spécialement à Vesta. Quand Aurélien créa les *pontifices solis*, les anciens pontifes s'appelèrent quelquefois *pontifices Vestæ :* on peut supposer que c'était un ancien nom qu'ils reprenaient. Ils avaient, de plus, des fonctions spéciales ; ils gardaient les livres sacrés (registres des *indigitamenta, commentarii pontificum, libri rituales*, etc.) ; ils faisaient rédiger tous les ans le récit sommaire des événements publics et l'affichaient à la porte du *Pontifex maximus :* c'est ce qu'on appelait *Annales maximi*, d'où sortit peu à peu l'histoire romaine. Ils étaient aussi préposés à

[1] Ce titre se trouve rapporté dans le *Monument d'Ancyre*, table 2, ligne 16.
[2] Varron, *De lingua latina*, V, 83.

la rédaction et à la garde du calendrier, qui contenait toutes les fêtes de l'année, et la distinction des jours, *fasti, nefasti, intercisi*; mais, ce qui donna surtout un grand pouvoir aux pontifes, c'est qu'ils avaient une sorte de droit de surveillance et d'inspection sur toutes les choses religieuses; or, comme à Rome, la religion se mêlait à tout, et qu'il n'y avait pas un acte de la vie civile ou politique qu'elle ne réglât et ne consacrât de quelque façon, il arriva que tout fut soumis à l'autorité des pontifes. Ils décidaient les questions qui concernaient les mariages, les adoptions, les sépultures, les héritages; ils disposaient des actions de la loi; par la confection du calendrier, ils réglaient le cours de la justice; ils étaient donc, comme dit Festus, les juges et les arbitres de toutes les choses divines et humaines[1]. Plus tard, la justice se sécularisa et les pontifes perdirent en partie l'autorité qu'ils avaient sur elle, mais ils gardèrent toujours celle qu'ils exerçaient sur les *sacra privata et publica*[2], et ils furent jusqu'à la fin les chefs et les surveillants de la religion nationale.

C'est ce qui explique qu'Auguste ait attaché tant d'importance à devenir *Pontifex maximus*; il fut nommé à la mort de Lepidus, en 742 (11 ans av. J.-C.). Dès lors cette dignité devient inséparable du pouvoir impérial. Il est aisé de voir ce qu'elle pouvait donner au prince d'influence morale et de puissance réelle. Aussi Constantin, même après être devenu chrétien, n'y renonça pas. Ses successeurs la conservèrent jusqu'à Gratien, qui fut le premier à la refuser, probablement d'après les conseils de saint Ambroise.

Il y avait, au-dessous des pontifes, certains sacerdoces qui étaient soumis directement à leur autorité. C'était d'abord le *Rex sacrorum* ou *Rex sacrificulus*, qui fut créé au moment où l'on abolit la royauté, pour remplir certaines fonctions qui ne pouvaient être accomplies que par le roi. Tite-Live dit qu'on fit exprès de ne lui donner aucun pouvoir réel, de peur qu'il ne créât

[1]) Festus, 185 : *Pontifex maximus... judex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*

[2]) Cicéron, *De har resp.*, 7 : *Pontifices, quorum auctoritati majores nostri sacra religionesque et publicas et privatas commendarunt.*

quelque danger à la liberté politique. C'étaient ensuite les *Flamines*, qui paraissent avoir été d'abord au premier rang de la hiérarchie sacerdotale. Il y en avait trois importants: le flamine de Jupiter, celui de Mars et celui de Quirinus (*Flamen Dialis, Martialis, Quirinalis*), et onze autres qu'on appelait *Flamines minores*. Les *Vestales*, enfin, étaient tout à fait sous la main des *Pontifex maximus*. On sait que ce collège était composé de six prêtresses qui entraient en fonctions à l'âge de dix ans au plus tard et devaient servir pendant trente ans. Elles faisaient vœu de chasteté pour tout le temps de leur ministère ; à quarante ans, elles étaient *exaugurées* et rentraient dans le monde, où elles pouvaient se marier. Leurs fonctions consistaient à entretenir le feu sacré dans le temple de Vesta, à aller puiser à certaines sources l'eau pour les sacrifices et à confectionner les gâteaux qu'on offrait aux dieux.

2° Le second des grands collèges était celui des *VII viri epulones*. Il avait été formé d'un démembrement du pontificat. Les pontifes, qui étaient fort chargés d'occupations, ayant eu peine à accomplir les cérémonies nombreuses et compliquées qui accompagnaient le banquet solennel qu'on offrait à Jupiter, dans le temple du Capitole (*epulum Jovis*), on nomma des prêtres particuliers pour les remplacer. Des quatre grands collèges, c'est celui qui a toujours eu le moins d'importance.

3° Il n'en était pas ainsi des *XV viri sacris faciundis*. Ce collège qui se composait d'abord de deux prêtres, puis de dix, et qui atteignit le nombre de quinze, comme celui des pontifes, vraisemblablement à l'époque de Sylla, avait été créé pour garder les livres sibyllins. Tarquin avait placé ces livres dans le temple de Jupiter, au Capitole, et ils y furent brûlés, avec le temple, sous Sylla. On en alla chercher d'autres dans les villes de l'Italie et de la Grèce, où les oracles de ce genre abondaient. Ce nouveau recueil fut placé par Auguste dans le temple qu'il venait d'élever à Apollon, au Palatin [1]. Les quindécemvirs étaient chargés par le Sénat d'aller les consulter, pendant les

[1]) Voyez l'ouvrage d'Alexandre intitulé *Oracula sibyllina*.

malheurs publics, mais ils ne pouvaient le faire sans en avoir reçu l'ordre. Non seulement ils copiaient l'oracle qu'ils trouvaient dans le livre sacré, mais ils avaient la mission de l'interpréter. Ce qui fit l'importance de ce sacerdoce, c'est que presque tous les cultes étrangers qui entrèrent officiellement à Rome ayant été introduits par l'intermédiaire de livres sibyllins, les quindécemvirs se trouvaient naturellement être les surveillants et les chefs de ces cultes. Il furent donc, pour les *sacra peregrina*, ce qu'étaient les pontifes pour la religion nationale [1].

4• Pour comprendre le caractère qu'eut à Rome le collège des *Augures*, il ne faut pas oublier que l'art augural ne prétendait pas tout à fait prédire l'avenir, mais reconnaitre par certains signes, si les dieux étaient favorables ou contraires à l'entreprise qu'on préparait. L'art d'interpréter ces signes formait une sorte de science dont les Augures prétendaient être en possession, et dont les principes étaient renfermés dans les *libri augurales*. On cherchait à deviner la volonté des dieux de différentes manières, surtout en étudiant la direction du vol des oiseaux (*auguria ex avibus*), ou la façon dont mangeaient les poulets sacrés dans leurs cages (*auguria ex tripudio*). Les *Augures publici populi romani* formaient un collège puissant qui fut toujours fort honoré. Il faut se garder de les confondre avec les aruspices, qui étaient des devins toscans, placés en dehors de la religion officielle, et qu'on affectait de mépriser, quoiqu'on s'en servît souvent. C'est des aruspices que Caton disait « qu'ils ne pouvaient pas se regarder sans rire ; » il respectait trop la religion de son pays pour le dire des Augures [2].

Ces quatre grands collèges sacerdotaux s'accrurent d'un cinquième, sous l'empire, auquel on donna les mêmes privilèges qu'aux autres, mais qui, étant venu plus tard, est moins connu qu'eux. Auguste ayant été mis, après sa mort, au rang des dieux,

[1]) Une inscription trouvée à Cumes contient une lettre des quindécemvirs aux magistrats de la ville, pour confirmer le choix qu'ils avaient fait d'un prêtre de la mère des dieux. Mommsen, *Inscript. regni Neapol.*, 2558.

[2]) Consultez sur ces points *La Divination italique*, par Bouché-Leclercq, dans la *Revue de l'histoire des religions* (1880), T. I, p. 18 et 195. Cf. du même *La Divination chez les Etrusques*, ibid. (1881), T. III, p. 323. (*Réd.*)

par un décret du Sénat, on créa, en son honneur, le collège des *Sodales Augustales*, qui se composait des princes de la famille impériale et des premiers de l'État. Nous savons que l'exemple donné par le Sénat de Rome fut suivi dans tout l'empire et que le culte des empereurs déifiés, ou *Divi*, organisé au chef-lieu des provinces et dans les moindres villes, y devint bientôt le plus important de tous [1].

Pour être complet, il faut mentionner, à côté de ces grands collèges, d'autres corporations qui, quoique placées officiellement à un rang moins élevé, étaient importantes encore, et dont le nom revient souvent chez les historiens latins : les *Fetiales* chargés d'accomplir toutes les cérémonies minutieuses qui accompagnaient les déclarations de guerre ou les traités de paix; les *Salii*, prêtres de Mars, qui parcouraient la ville, en chantant et en dansant, dans un costume demi-sacerdotal et demi-guerrier, et qui frappaient de leur épée un bouclier échancré qu'on appelait *ancile* et qu'on prétendait être tombé du ciel; les *Luperci*, prêtres de Faunus, qui, couverts d'une peau de bouc et portant à la main des lanières de cuir, touchaient ceux qu'ils rencontraient, pour les purifier; enfin les *Fratres arvales*, qui priaient pour la fertilité des champs. Cette dernière corporation a cet intérêt pour nous qu'on a retrouvé, près de son temple, les procès-verbaux de ses cérémonies, gravés sur la pierre. Ces inscriptions, qui sont nombreuses et qui vont du règne d'Auguste à celui de Gordien, nous font merveilleusement connaître le rituel de la religion romaine [2].

Dans ces divers collèges, les prêtres furent d'abord nommés par le collège même, les survivants élisant un nouveau membre à la place du confrère mort : c'est ce qu'on appelait *cooptatio*. Dans cette première période tous les sacerdoces appartenaient aux patriciens; mais, en l'an 453 de Rome (300 avant J.-C.), la loi *Ogulnia* régla que le nombre des prêtres serait

[1] Voyez pour l'apothéose des empereurs et l'organisation de leur culte, Boissier, *Religion romaine*, livre I[er], chap. II.
[2] Voyez l'édition nouvelle qui a été donnée par M. Henzen, des tables des Arvales, *Acta fratrum Arvalium*, Berlin, 1874.

augmenté dans chaque corporation importante, et que les nouveaux élus seraient nécessairement des plébéiens. A l'époque de Cicéron, le nombre des plébéiens dépassait celui des patriciens dans les principaux collèges sacerdotaux. Quelques corporations, comme celles des Arvales, qui n'avaient pas d'importance politique, étaient seules restées au pouvoir des patriciens. En 651 (102 av. J.-C.), la loi *Domitia* ordonna que désormais les prêtres des grands collèges, même le *Pontifex maximus*, seraient nommés par le peuple. A chaque vacance, les collèges présentaient un certain nombre de candidats, entre lesquels les comices choisissaient. Quel que fût l'élu populaire, les collèges étaient obligés de le *coopter*. Sous l'Empire, c'était le sénat qui faisait la liste des candidats, et l'empereur qui choisissait.

Cette innovation eut des inconvénients sans doute ; la nomination des prêtres étant abandonnée aux caprices de la foule et aux compétitions des partis, les élus se soucièrent peu de conserver les anciennes traditions. On vit arriver au souverain pontificat un homme comme César, qui niait en plein sénat l'immortalité de l'âme, et nommer augure Cicéron, qui ne croyait pas à la divination. Il est évident que ces hommes politiques, indifférents ou ennemis, ne pouvaient pas être une protection pour la religion romaine, comme l'aurait été un clergé se recrutant lui-même et fermé aux influences du dehors. D'un autre côté, les Romains attribuaient à ce mode de nomination des prêtres et au soin qu'on avait de les choisir parmi les hommes d'État, de très grands avantages. « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages, ni mieux inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république. C'est par ce moyen que magistrats et pontifes s'entendent ensemble pour le salut de l'État [1]. » Il est certain que ces généraux, ces politiques, ces hommes d'affaires qui continuaient à être mêlés au monde en devenant pontifes ou augures, qui siégeaient dans le sénat en même temps que dans leurs collèges sacerdotaux, remplissaient ces deux

1) Cicéron, *Pro domo sua*, 1.

fonctions avec le même esprit. Ils apportaient aux choses religieuses ce sens pratique, ce patriotisme sincère, ce respect de la règle, ce dévouement au pays qui les distinguait dans tout le reste. C'est grâce à eux qu'aucun conflit ne s'est jamais élevé entre la religion et l'État, que le gouvernement, malgré ces démonstrations de piété dont il est prodigue, n'est pas devenu une théocratie, que la religion n'a jamais été pour Rome un obstacle et un embarras mais une force, et qu'enfin Cicéron a pu dire avec raison « qu'elle lui avait servi à vaincre le monde. »

Gaston Boissier.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

Notre premier bulletin avait pour objet la *mythologie* des Grecs ; celui-ci touchera surtout à leur *religion*[1]. Religion et mythologie, on n'attend pas sans doute que nous nous arrêtions à expliquer ici pourquoi ces deux mots ne sont point synonymes, et comment les Grecs, en dépit des scandales ou des absurdités de leurs mythes divins, ont cependant connu le sentiment religieux, et ce qu'il a de plus noble. Assez de critiques ont travaillé à établir cette dernière vérité[2], pour qu'il soit superflu d'y insister après eux. La preuve en est faite aujourd'hui, et ceux-là seuls pourraient y contredire, qui, avec un dédain absolu des faits, s'obstinent à prétendre qu'entre le christianisme naissant et le passé d'où il est né, il n'y avait rien de commun.

[1]) Une revue rétrospective des travaux relatifs à ce sujet nous aurait entraîné beaucoup trop loin. Nous nous bornerons donc à parler ici des principaux ouvrages qui ont paru sur ce domaine, depuis le commencement de l'année 1880.

[2]) Outre les belles pages de Max Müller dans ses *Nouvelles leçons sur la science du langage* (t. II, p. 147 et suiv. de la traduction de MM. Georges Perrot et Harris), il faut citer surtout le livre de M. Jules Girard sur *le Sentiment religieux en Grèce*, livre dont il a paru, en 1879, une seconde édition, et les tomes I et II du *Christianisme et ses origines* par M. E. Havet, lesquels ont pour titre : *l'Hellénisme*. Ces deux ouvrages de maîtres éminents, quoique conçus à des points de vue différents, ont cependant un objet commun, qui est l'histoire de *la religion* en Grèce.

I.

L'idée d'une providence divine, avant de devenir un dogme chrétien, a été une croyance de l'hellénisme. Mais, si cette croyance a été souvent exprimée dans la poésie grecque, depuis Homère jusqu'à Pindare, Socrate fut le premier à la formuler nettement et à la démontrer rationnellement. Cette première démonstration de la Providence est un des principaux objets d'une étude récemment publiée par M. Gustave d'Eichthal sous le titre de : *Théologie et doctrine religieuse de Socrate*[1]. L'auteur est convaincu d'avoir fait œuvre utile ; « car, nous dit-il, c'est sous le rapport de son enseignement religieux que Socrate a été le moins bien apprécié, le moins bien compris ; » et, citant le mot de Grote que « Socrate fut un missionnaire religieux faisant œuvre de philosophe, » il ajoute que ce mot a besoin d'être expliqué et mis en lumière. Il nous semble cependant qu'avant M. d'Eichthal plusieurs critiques s'étaient préoccupés de la question, que M. Fouillée en particulier, pour ne citer que lui, avait dit là-dessus tout le nécessaire, qu'il avait si peu négligé le sujet que le second volume de son ouvrage renferme tout un livre, très développé, sur les doctrines théologiques de Socrate, et un autre livre, presque aussi développé, sur la religion de Socrate[2]. Peut-être donc M. d'Eichthal s'est-il fait quelque illusion touchant la nouveauté du travail qu'il a entrepris. Peut-être aussi es lecteurs ne seront-ils pas aussi frappés qu'il paraît être lui-même des ressemblances que notre époque peut présenter avec celle de Socrate[3], et se demanderont-ils comment il entend que les enseignements du vieux Silène peuvent servir à résoudre les plus graves problèmes du temps présent. Ces réserves faites,

[1]) Extrait de l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, année 1880, p. 225-320 (Paris, Maisonneuve).
[2]) *La Philosophie de Socrate*, t. II, livre V, pag. 79-171 ; liv. VII, pag. 230-319.
[3]) Cette préoccupation se marque dans le sous-titre de la brochure : *Socrate et notre temps*.

il faut convenir que nous avons affaire à un travail consciencieux, personnel, qui mérite, à ce titre, que nous nous y arrêtions quelques instants.

M. d'Eichthal établit d'abord, après beaucoup d'autres, que Socrate, malgré les concessions qu'il fut obligé de faire à l'esprit de son temps et aux habitudes de ses contemporains, a cru à l'existence d'un Dieu unique. Mais comment peut-il soutenir que Socrate ne s'est élevé à cette haute notion que grâce aux travaux cosmologiques de ses devanciers[1]? C'est une chose généralement connue pourtant que Socrate bannissait toute spéculation sur la nature et sur l'origine de l'univers, qu'il ne considérait l'astronomie que comme utile à indiquer les divisions du temps, la géométrie que comme bonne à apprendre à mesurer exactement un terrain. Ne lit-on pas dans les *Mémorables*, que, frappé des contradictions des physiciens affirmant, les uns, l'unité de l'être, les autres sa multiplicité infinie, ceux-ci croyant au mouvement perpétuel des corps, ceux-là à leur inertie absolue, Socrate déclarait que ce sont là choses impénétrables à l'homme[2]? Si Socrate était absolument sceptique en ce qui touche la cosmologie, il n'y a pas eu, comme le veut M. d'Eichthal, un accord intime entre la réforme religieuse qu'il a accomplie et les progrès faits de son temps par la science. En réalité, la science suivait alors une direction toute différente de celle que le grand novateur essayait d'imprimer à la recherche philosophique.

L'auteur étudie ensuite les preuves de l'existence de la Divinité dans les entretiens avec Aristodème et Euthydème; il s'attache surtout aux arguments par lesquels Socrate concluait de l'intelligence humaine à l'intelligence divine. Ces arguments reposent sur un principe d'analogie hypothétique que M. d'Eichthal déclare vrai, légitimement appliqué, et d'où il lui semble que Socrate a déduit logiquement une notion simple de la divinité. Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur la valeur de ce principe, livré encore aux discussions des écoles et pris en pitié aujourd'hui par quelques-unes. Mais il nous sera permis de

[1]) Page 233.
[2]) *Memor.*, I, 1, 14.

remarquer que le chapitre consacré à la doctrine socratique de la Providence n'ajoute rien à ce qui a été écrit auparavant sur la question, qu'il est même incomplet; car, si l'auteur fait justement observer que la divinité socratique exerce sur le monde une action immanente, une perpétuelle intervention à l'effet d'y entretenir l'ordre et la vie, il ne fait pas assez ressortir que cette Providence est à la fois, pour nous servir des termes de M. Fouillée, générale et spéciale, et il oublie tout à fait de nous dire que Socrate est le père de l'importante doctrine de l'optimisme. Nous ne suivrons pas l'auteur dans sa digression sur l'histoire du dogme de la Providence depuis les Grecs jusqu'à nos jours, et, laissant de côté ce qui nous est dit de la vertu civile considérée par Socrate comme partie intégrante de la vraie piété, nous arrivons immédiatement à ce qu'il y a de plus intéressant dans le livre de M. d'Eichthal; à savoir ce qui concerne le *daimonion* ou, vulgairement, le *démon de Socrate*.

Il est peu de questions sur lesquelles plus d'erreurs aient été accumulées. Faut-il s'en étonner, quand on songe que la plupart de ceux qui ont disserté sur le prétendu démon socratique, n'ont point voulu se rendre compte de la valeur relative des sources où leurs renseignements étaient puisés? Que dire, par exemple, de M. Chaignet qui, dans sa *Vie de Socrate*, mêle et confond, avec les sérieux témoignages de Xénophon et de Platon, les anecdotes relatées beaucoup plus tard par Cicéron, par Plutarque, par Diogène Laerce, par Apulée, et ne se demande point si, à partir de Platon, il ne s'est pas formé une véritable légende au sujet du *daimonion* de Socrate? Cette légende, que l'on voit naître dans les dialogues authentiques de Platon, est déjà formée dans le dialogue apocryphe le *Théagès*; elle ira sans cesse grossissant, se développant ou s'altérant, comme toutes les légendes, jusqu'au jour où le docteur Lélut la prendra comme principal fondement de son livre. Que dire encore de ceux qui, par esprit d'inexactitude ou de routine, continuent à parler *d'un démon familier* de Socrate, traduisant ainsi faussement l'expression grecque τὸ δαιμόνιον qui signifie « l'être divin, le principe divin » ou simplement « le divin »?

M. d'Eichthal n'est pas tombé dans ces erreurs. Plus nettement, plus résolument qu'aucun de ses devanciers, il écarte tous les documents légendaires pour aller chercher la vraie source. Entre les deux écrivains qui seuls peuvent faire foi, il n'hésite pas. Platon lui paraît suspect. Il s'attachera donc plutôt à Xénophon qui, de l'aveu de tous, a le plus fidèlement reproduit le génie moral et religieux du maître. M. d'Eichthal n'a point à se repentir d'avoir écouté surtout Xénophon; car une étude attentive des *Mémorables* l'a conduit à quelques résultats précis. C'est ainsi que, dressant un inventaire exact de tous les passages où l'on rencontre l'expression τὸ δαιμόνιον, il nous montre que, pour Socrate et pour Xénophon, cette expression était équivalente aux mots θεός, ὁ θεός, οἱ θεοί. Le *daimonion* des *Mémorables* n'est donc pas autre chose que l'être divin, que la Divinité-Providence, telle que la conçoit Socrate. Comment cette signification si nette du mot est-elle restée méconnue dès l'antiquité? L'auteur pose la question et y fait une réponse ingénieuse, qu'on nous saura gré de citer. Le mot δαίμων, dit-il, avait en grec un double sens. Chez Homère, il est souvent synonyme de θεός (dieu). Chez Hésiode, les *démons* (δαίμονες) sont des génies intermédiaires entre les dieux olympiens et les hommes. Or, Socrate, en créant — car on ne la rencontre pas avant lui — son expression τὸ δαιμόνιον, s'est référé à la première et plus ancienne acception du mot *daimon*. Mais ce néologisme, qui correspondait à une notion nouvelle de la divinité, a été mal compris et faussement interprété, par les ennemis de Socrate d'abord, ensuite par Platon lui-même qui, dans l'*Apologie*, de bonne foi ou non, ne cesse d'équivoquer entre le *daimonion* de Socrate et les *démons* vulgaires de la superstition populaire[1]. C'est donc Platon que M. d'Eichthal accuse, non sans apparence de raison, d'avoir le premier égaré l'opinion.

1) M. d'Eichthal nous paraît avoir raison ici contre M. Fouillée qui prétend (ouv. *cit.*, t. II, p. 312) que Socrate « avait aperçu une analogie entre ses pressentiments intérieurs et les démons inspirateurs de la mythologie grecque »; analogie qu'il aurait exprimée par le mot *daimonion*. Des démons il est sans doute beaucoup question chez Platon, mais point chez Xénophon. On ne sait donc pas exactement ce que Socrate pouvait en penser.

Ici se place la question des *signes* ou avertissements que Socrate prétendait recevoir de la divinité ; question d'autant plus délicate que, nulle part, il ne s'est expliqué nettement là-dessus. M. d'Eichthal croit cependant trouver « toute la pensée de Socrate au sujet des avertissements divins, » dans le passage des *Mémorables* [1] où le philosophe énumère à l'incrédule Aristodème les bienfaits des dieux. « Autre bienfait, dit Socrate : quand nous ne pouvons prévoir par nous-mêmes ce qui peut nous être utile dans l'avenir, alors les dieux nous viennent en aide par la divination. Répondant à nos demandes, ils nous disent ce qui arrivera et nous enseignent ce qu'il y a de mieux à faire. — Mais toi, Socrate, les dieux ont l'air de te traiter avec encore plus d'amitié que les autres hommes, s'il est vrai que, sans même être interrogés par toi, ils te signifient d'avance ce qu'il faut faire ou non. — La vérité de mes paroles, répond Socrate, tu la reconnaîtras toi-même, si tu n'attends pas que tu aperçoives les formes des dieux, et *si tu te contentes de voir leurs œuvres pour les révérer et les honorer* [2]. » Que signifient ces derniers mots, sinon que, pour être favorisé des avertissements divins, il faut contempler les œuvres des dieux, et puiser dans cette contemplation des sentiments de vénération et de respect à l'égard de ceux qui sont les auteurs de tout bien ? Voici cependant la conclusion que M. d'Eichthal tire de ce même passage : « la *manteutique* [3] de Socrate, dit-il, n'a rien de superstitieux, rien de mystique ; c'est un procédé rationnel uni à un sentiment de foi en la justice et la bienveillance divines, une détermination des actes fondée sur une religieuse considération des faits [4]. » On se contentera difficilement d'une pareille interprétation. En effet, « un procédé rationnel » et « une détermination des actes » supposent nécessairement un effort de réflexion. Or, il

[1]) IV, 3, 12-13.
[2]) M. Fouillée a traduit si exactement ce passage que nous ne pouvions faire mieux que de lui emprunter sa traduction.
[3]) Pourquoi pas la *mantique*? L'expression usuelle, en grec, pour désigner la divination est ἡ μαντική, et non ἡ μαντευτική. Cependant M. d'Eichthal déclare que le mot *mantique* n'est pas possible en français. Soit ; mais le mot *manteutique* l'est encore moins.
[4]) Pag. 265.

paraît bien que ce que Socrate attribuait à l'action divine s'exerçant en lui, ce n'étaient point ses actes réfléchis, délibérés d'après les règles ordinaires de la prudence humaine, mais ses idées spontanées, ses pressentiments, ses inspirations soudaines. Croire à une telle action de la divinité en soi, se prétendre privilégié sous ce rapport, s'imaginer recevoir du ciel des grâces et des communications spéciales, c'est bien, si je ne m'abuse, du mysticisme; et l'expression d'*oracle intime*, employée à ce propos par M. Zeller et reprise par M. Fouillée, me paraît caractériser beaucoup mieux que la définition de M. d'Eichthal, l'illusion religieuse de Socrate.

II.

Le démon socratique nous amène, par une transition naturelle, à parler de l'ouvrage que M. Hild, aujourd'hui professeur à la faculté des lettres de Poitiers, a publié, cette année même, sur *les Démons dans la littérature et la religion des Grecs* [1]. Cet ouvrage n'est, en somme, que l'histoire d'un mot. Mais combien n'est-il pas intéressant de suivre à travers les temps, depuis Homère jusqu'au christianisme, les significations successives et les fortunes diverses de ce mot *démon* (δαίμων) où les Grecs ont enfermé leur sentiment vague de la divinité, leurs terreurs en présence des forces inconnues de la nature, leurs inquiétudes en face du problème du mal moral! Il faut savoir gré à M. Hild d'avoir voulu nous retracer ce chapitre essentiel de l'histoire de la religion grecque.

Son livre, est-il besoin de le dire? repose sur une étude soigneuse et généralement exacte des textes. Mais les textes ne sont pas tout; il faut encore tenir compte de leurs interprètes. M. Hild a donc lu tous les critiques qui se sont appliqués à éclaircir la conception des démons helléniques; peut-être les a-t-il trop lus.

[1]) Cette étude est une thèse pour le doctorat, soutenue devant la Faculté des lettres de Paris. In-8 de xii-337 pages, Paris, Hachette, 1881.

Je veux dire que sa préoccupation de ne rien laisser perdre de ce qui avait été dit de bon et remarqué de juste par ses devanciers, son désir de coordonner leurs vues et de concilier leurs théories, ont eu souvent pour effet de faire hésiter son esprit et flotter sa pensée. L'éclectisme, qui a ses périls en philosophie, en a aussi de graves en histoire. Si M. Hild, pour compulser Lobeck et Otfried Müller, Nitzsch et Nægelsbach, Ukert et Gerhard, eût attendu qu'il se fût mis seul en présence des textes et qu'ils les eût interprétés à sa manière, sa pensée aurait été plus ferme, et l'expression en eût été plus précise. Le plan d'un tel ouvrage était tout indiqué. Il s'agissait de parcourir l'histoire de la civilisation hellénique depuis ses origines jusqu'à son déclin, et de noter, chemin faisant, de déterminer, pour chaque époque, la façon dont les Grecs ont entendu le mot *démon*. Ce que l'auteur a déployé de sérieuses qualités dans l'exécution de ce plan, ce qu'il a fait d'efforts pour serrer de près et pour atteindre la vérité, nous le reconnaissons sans peine. Nous n'en avons que plus de regrets d'être en désaccord avec lui sur plusieurs points importants.

Remontant aux plus lointaines origines de la signification du mot δαίμων, M. Hild nous apprend que ce mot dérive de la même racine que *déva* dans la langue des Védas et qu'il a, comme ce dernier, une signification noble et élevée. Si M. Hild adopte cette étymologie, ce n'est point pour des raisons de linguistique[1]; c'est parce qu'elle s'accorde avec l'idée qu'il paraît s'être faite de la religion primitive des Grecs. Autant qu'il nous a été permis de saisir, à travers les nuages d'une exposition confuse, la vraie pensée de l'auteur, le naturalisme religieux des premières populations de la Grèce serait parti de l'unité, et le mot δαίμων aurait été la plus ancienne appellation d'une divinité unique, dont les attributs ne seraient que plus tard devenus des personnes distinctes. Il ne suffit pas d'affirmer une pareille thèse ; il faut encore

[1] Cette étymologie contestée a sans doute pour elle l'autorité de Bopp. Mais M. Hild ne devrait pas dire que Curtius la défend. Curtius (*Griech. Etym.*, 5e éd.), p. 231 (217) dit simplement que Bopp et Legerlotz rattachent δαίμων à la racine διF, tandis que Pott le rattache à la racine δα. Curtius ne prend pas parti. Ce qui le prouve, c'est que plus loin, pag. 230, quand il étudie la racine διF, il n'y rattache pas le mot δαίμων. Curtius ayant jugé prudent de s'abstenir, M. Hild eût pu imiter sa réserve.

la prouver. Or, des deux seuls textes que M. Hild puisse citer ici, celui de Platon [1] suppose, au contraire, le polythéisme des premiers habitants de la Grèce, et le passage célèbre d'Hérodote [2] où il est dit que les Pélasges n'avaient ni noms ni surnoms pour désigner les dieux auxquels ils adressaient leurs hommages, est trop peu clair et trop isolé pour qu'on en puisse tirer une conclusion. Il eût été sage de ne pas prétendre voir dans ces ténèbres, et de convenir que nous ne possédons aucun document qui nous fasse connaître l'état d'esprit religieux des plus anciennes populations de la Grèce [3]. A défaut de preuves positives, l'induction ou l'analogie nous amèneront-elles à partager l'opinion de M. Hild? Pas davantage, à notre sens. En effet, quoiqu'ait pu dire et écrire là-dessus Max Müller, préoccupé, malgré lui, des traditions bibliques, la théorie du monothéisme primitif [4] dans l'histoire du développement général des religions, n'est nullement établie à l'heure qu'il est: peut-être ne le sera-t-elle jamais. Tout le premier chapitre de M. Hild repose donc sur une hypothèse non justifiée [5].

Avec Homère, on sort du domaine de la conjecture pour entrer dans celui des faits. Le mot δαίμων revient plusieurs fois dans l'Iliade et dans l'Odyssée: il suffit donc d'en préciser le sens. Ici, le long chapitre (pag. 36-76) de M. Hild nous a paru beaucoup moins net que les trois pages consacrées à ce même sujet par Nægelsbach [6] qui, en citant ou en indiquant tous les textes essentiels, les a au moins groupés méthodiquement. Sans doute l'auteur est d'accord avec tout le monde quand il nous dit que, chez Homère, le mot *daimon*, tantôt est un simple synonyme de θεός (le dieu, un dieu), tantôt a le sens plus abstrait d'action ou d'in-

[1]) *Cratyle*, p. 397, c.

[2]) II, 52.

[3]) Je confesse bien volontiers n'avoir pas eu moi-même cette sagesse, quand j'ai affirmé (*Mythol. de la Grèce antique*, *passim*), après M. Guigniaut et M. Maury, que certaines divinités grecques étaient d'origine pélasgique. M. de Block m'a adressé à ce sujet de très justes critiques dans la *Revue de l'Instr. publique en Belgique* (1870), t. XXII, pag. 196.

[4]) Ce n'est pas que M. Hild admire beaucoup ce monothéisme qui, aux origines, lui paraît un indice de faiblesse et d'impuissance (p. 30).

[5]) L'auteur reconnaît lui-même (p. 27) qu'il faut renoncer « à combler autrement que par conjecture les temps qui séparent la religion védique de l'anthropomorphisme d'Homère. »

[6]) *Homerische Theologie*, p. 72-74.

fluence divine, comme le *numen* latin; et nous acceptons volontiers sa définition que δαίμων, c'est l'action divine intervenant sans que l'auteur de cette intervention soit déterminé. Mais pourquoi conclure de là à la croyance en une divinité unique, « sorte d'esprit universel, où se révèle ou le souvenir lointain du monothéisme primitif ou l'aspiration vers une divinité rationnelle? » Cette phrase, d'allure germanique, empruntée sans doute aux *Prolégomènes* d'Otfried Müller, n'en est ni meilleure ni plus juste pour cela. Pourquoi, un peu plus loin (p. 46) jeter la confusion dans l'esprit du lecteur en disant que le mot *daimon* correspond à l'idée d'une puissance supérieure, « commune aux dieux et aux hommes? » Le *daimon* homérique n'exerce d'action que sur les hommes; il n'en a point sur les dieux. Il ne saurait, en aucun cas, être confondu avec la *Moira*, la loi immuable qui semble limiter l'omnipotence même de Jupiter. — Dans la religion homérique, l'action divine est tantôt bienfaisante, tantôt funeste à l'homme; le mot *daimon* aura donc un sens ou favorable ou défavorable. Il n'y a là, croyons-nous, aucune difficulté, aucun mystère. Parce qu'un *daimon* envoie à un homme des maladies, ou parce qu'il lui fait prendre des apparences trompeuses pour des réalités, il n'en faut point croire pour cela à l'existence, chez Homère, d'un démon personnel, agent du mal et de l'erreur. Le mot dualisme, que M. Hild avance d'abord pour le retirer ensuite, nous paraît de trop. Il n'y a pas trace de dualisme chez Homère. On y voit des divinités irritées contre tel ou tel héros qu'elles poursuivent de leur haine; on n'en voit pas dont l'action sur l'humanité soit constamment mauvaise [1]. Le *daimon*, c'est-à-dire la divinité en général, sans détermination de personnes, est bonne à l'homme, ou lui est contraire. Il ne faut pas plus s'étonner de cette conception que des « deux tonneaux qui sont placés devant le seuil de Jupiter et qui contiennent les dons que le dieu répand: » image naïve de l'existence simultanée du bien et du mal, et de leur commune origine divine.

[1]) M. Hild a bien vu (p. 66 et suiv.) que chez Homère, *Até* n'a que les apparences d'un démon tentateur; il la considère avec raison comme une simple fiction poétique, comme une allégorie morale, analogue à celle des Prières.

Le poème d'Hésiode *les Travaux et les Jours* atteste une évolution nouvelle dans la pensée religieuse des Grecs. Là, pour la première fois, il est question de *démons* (δαίμονες) qui ne sont point des dieux, mais des *génies* bienfaisants, chargés par les dieux de veiller sur l'humanité. Ces génies ont été autrefois des hommes; ils ont appartenu à l'heureuse génération de l'âge d'or; c'est à la faveur des Olympiens qu'ils doivent et leur vie immortelle et leurs fonctions de ministres de la providence divine. Cette croyance se rattache, comme on le voit, au célèbre mythe des Ages. Ici, l'on ne peut s'empêcher de relever, dans l'exposition de M. Hild, de fâcheuses confusions. D'abord, il nous est impossible d'apercevoir la correspondance qui existerait, d'après lui, entre les phases diverses des générations mortelles et les phases des générations divines [1]. Ensuite, il nous paraît difficile de prétendre que ce qui ressort des vers d'Hésiode, c'est l'idée de la déchéance graduelle de l'humanité. Cette idée se trouvait peut-être dans le mythe oriental, qui aura été vraisemblablement la source du mythe grec; elle ne se trouve point chez Hésiode. Sans doute, de l'âge d'or à l'âge d'argent, il y a décadence; mais du troisième âge au quatrième, qui est celui des héros et des demi-dieux, il y a progrès. Le temps où vit le poète est mauvais; mais l'humanité n'est pas condamnée pour toujours à ce malheureux état : la série des âges n'est pas close, puisqu'Hésiode déclare qu'il voudrait être né plus tard. On peut donc soutenir, avec M. Jules Girard [2] contre M. Hild, que, s'il y a déchéance par rapport à la génération fabuleuse de l'âge d'or, cette déchéance n'est nullement graduelle; qu'au contraire l'idée d'un progrès irrégulier se dégage nettement de la suite des cinq âges. — Voici des erreurs plus graves. L'auteur, voulant expliquer la nature et la signification des démons hésiodiques, en grossit démesuré-

D'ailleurs, Atè n'est-elle pas « fille du grand Jupiter »? C'est donc Jupiter qui, par elle, égare les hommes. Nouvelle preuve qu'il n'y a point, chez Homère, de *démons* en antagonisme avec les *dieux*.

[1]) La première génération, celle de l'âge d'or, correspond sans doute au règne de Cronos. On peut supposer que la seconde se place sous le règne de Jupiter. Mais que faire des trois autres?

[2]) *Le Sentiment religieux en Grèce*, liv. I, chap. III, p. 126.

ment le nombre et fait rentrer dans leur catégorie une foule d'êtres divins, qui n'ont avec eux aucun rapport. C'est ainsi qu'il paraît confondre[1] avec les hommes de la première génération devenus des génies immortels, plusieurs abstractions personnifiées, comme Diké, Némésis, Aidos, etc., et de cette assimilation inexacte il déduit faussement que les démons d'Hésiode ne sont autre chose que les personnifications des vertus et des qualités morales. C'est ainsi encore que, sans aucune raison, il considère les Océanides, « les trois mille Océanides, enfants illustres des divinités[2], » comme autant de démons analogues à ceux de l'âge d'or. Il va plus loin, et, par un raisonnement subtil, il entreprend de nous démontrer que ces bons génies sont en même temps les agents de la vie cosmique, qu'ils ont des fonctions à la fois cosmogoniques et morales. La conclusion de ce chapitre[3] nous paraît inadmissible. Non, Hésiode n'appelle pas démons « toutes les forces de la nature, toutes les vertus morales, et, dans une certaine mesure, toutes les personnifications psychiques dont il grossit la genèse des dieux. » Hésiode appelle simplement démons les êtres transformés et divinisés de l'âge d'or, devenus des anges gardiens de l'humanité[4].

Il est un autre point qui mérite d'être relevé. Le dualisme, qui préoccupait M. Hild chez Homère, le préoccupe aussi chez Hésiode. Dans le récit de la lutte des Titans contre les Dieux, il croit voir une tendance à l'explication du monde par l'existence d'un bon et d'un mauvais principe. Ce n'est pas que ce récit ne puisse être considéré comme l'écho d'un mythe appartenant à une religion dualiste : le combat des Olympiens contre les enfants de la Terre ne rappelle-t-il pas celui d'Ormazd et des Izeds contre Ahriman ? Mais, chez le poète hésiodique et dans les traditions

1) Pag. 89.

2) *Theogon.*, v. 366.

3) Pag. 110.

4) Que M. Hild veuille bien considérer que le mot δαίμονες ne se trouve qu'une seule fois dans l'œuvre authentique d'Hésiode, au vers 122 des *Travaux et Jours*. Il est vrai que les ἀθάνατοι dont il est question plus loin, au vers 252, sont identiques aux *démons*. Mais par ce que le poète dit (v. 256) que Dikè surveille les hommes (comme le font les démons), il ne faut point, malgré cette similitude d'attributions, la ranger dans la classe des démons. Dikè est fille de Zeus.

grecques, en général, la Titanomachie n'a point cette signification. Les Titans vaincus, précipités dans le Tartare, ne peuvent plus nuire au monde ni à l'humanité; sous le règne de Jupiter, ils sont réduits à l'impuissance, écrasés, anéantis. Il ne suffit donc pas de dire qu'Hésiode « entrevoit à peine » les démons mauvais; il faut dire qu'il ne les entrevoit nullement. C'est, en effet, un des caractères de la religion en Grèce de n'avoir admis aucune personnification formelle du mal, de s'être refusée à ébaucher Satan.

Entre le huitième et le cinquième siècle se produit un fait important dans l'histoire de la religion hellénique : le développement de l'orphisme, qui donne naissance au culte mystique de Dionysos. M. Hild s'est demandé, et c'était son droit, quel rôle attribuaient aux démons les croyances particulières de la secte orphique. Mais ses recherches, en cette matière fort obscure, ne pouvaient aboutir à aucun résultat précis. M. Hild considère-t-il Dionysos, qui, chez Homère, ne paraît être encore qu'un héros, comme un véritable démon? On ne saurait le dire. Il le qualifie de médiateur. Dionysos est un médiateur, je le veux bien, en ce sens qu'il est plus rapproché des hommes que les autres dieux de l'Olympe, qu'il entre en communication intime, en communion avec ses fidèles, qu'il est le libérateur, le purificateur des âmes. Mais il ne faut point trop presser cette idée; il ne faut pas surtout vouloir multiplier à l'excès le nombre de ces intermédiaires divins. « Plus le fils de Sémélé, dit-il, par les hommages dont il était l'objet et par l'importance toujours croissante de sa divinité, s'élevait au-dessus de ses adorateurs pour s'assimiler aux dieux de l'Olympe traditionnel, plus aussi on sentait le besoin de mettre entre lui et la faiblesse mortelle des *protecteurs de deuxième rang*, destinés à remplir, dans l'ordonnance politique de la cour divine, le rôle des courtisans vis-à-vis des solliciteurs. » Quels sont donc ces intercesseurs de second ordre? Ce seraient, d'après M. Hild[1], les Nymphes, les Heures, les Parques, les Grâces, et tous les personnages du *thiase* ou cortège bacchique. Il y a là, nous le crai-

[1]) Page 129.

gnons, plusieurs erreurs. En effet, les Nymphes, les Heures, etc., qui sont des divinités secondaires, mais non des démons, n'appartiennent pas spécialement au culte dionysiaque. Il faudrait prouver en outre, que les dévots de la secte orphique ne s'approchaient de Bacchus que grâce à la protection et par l'intermédiaire de ces divinités; ce qui n'est indiqué, à ma connaissance, dans aucun texte. Enfin les démons Acratos (le Vin pur) Ampélos (la Vigne), Télété (l'Initiation) et quelques autres, sont des génies de création poétique ou artistique[1], qui n'ont jamais pu avoir de réalité objective dans la pensée des Orphiques, à qui jamais on n'a adressé de prières. La théorie de M. Hild sur les intercesseurs de seconde classe nous paraît donc une imagination pure. Ce qui est plus solide dans le même chapitre, ce sont les développements que l'auteur consacre à la question du culte des héros. Les héros, qui participent à la fois de l'humanité et de la divinité, qui vivent dans le tombeau d'une vie immortelle, qui étendent leur protection sur les pays et sur les villes dont ils sont les patrons, ont, en effet, une nature analogue à celle des démons. Il est possible que l'orphisme ait eu quelque influence sur leur religion. Mais cette influence est-elle aussi certaine, aussi facile à déterminer que le veut M. Hild? Il faut prendre garde que l'orphisme ne devienne un mot commode, qui serve à expliquer tous les faits religieux, d'origine obscure, qui ont précédé l'époque des guerres médiques.

Nous sommes plus à l'aise pour parler de la seconde moitié de l'étude sur *les Démons*. Là, en effet, nous n'avons à formuler aucune objection fondamentale, et notre sentiment ne diffère de celui de M. Hild que sur certains points de détail, dont la discussion ne serait pas à sa place dans cette *Revue*. L'auteur, après avoir longtemps erré et cherché péniblement sa route, voit clair enfin, en arrivant à la pleine lumière de l'histoire. Il a un fort bon chapitre sur le rôle des démons dans la tragédie grecque, en

[1] On les voit souvent figurés sur les vases peints dont le sujet se rapporte au cycle dionysiaque. On peut supposer qu'ils sont nés de la nécessité où se trouvaient les artistes de représenter d'une façon sensible les principales idées de la légende et du culte de Bacchus.

particulier sur *Alastor*, le génie eschyléen des vengeances héréditaires [1]. La conception d'Alastor, remarque-t-il justement, « est la raison d'être et comme la formule génératrice de l'arrangement trilogique. » Il nous montre également combien on a tort de parler de la puissance du Destin et de son action fatale chez Eschyle ; erreur tenace, accréditée, qui n'est pas encore détruite aujourd'hui. M. Hild a bien fait de la combattre. Ce n'est point le Destin, conception vague et abstraite, qui enchaîne l'homme dans la tragédie d'Eschyle ; c'est quelque chose de plus précis ; c'est un être personnel, c'est Alastor, le démon qui, au sein d'une même famille, poursuit la vengeance du sang par le sang. Cette conception mérite-t-elle le reproche de fatalisme ? M. Hild répond négativement, et il a raison. En effet, le premier forfait, le péché originel, « qui suscite le démon vengeur pour l'attacher à un homme et à sa descendance, n'est pas le résultat d'une contrainte inévitable, mais de l'insolence et de l'orgueil librement délibérés. » La faute commise est sans doute suivie de l'aveuglement et du vertige ; mais Alastor, en faisant que le crime appelle le crime, et que le châtiment s'étend sur toute la postérité du premier coupable, n'est, en cela, que l'exécuteur des volontés de Jupiter, le ministre de son inexorable justice. Ce n'est pas le mot de fatalisme qu'il faut prononcer ici, c'est celui d'expiation. Ne sait-on pas qu'une idée analogue, celle de l'hérédité de la responsabilité morale, a pénétré, malgré les protestations des philosophes, l'antiquité grecque tout entière, depuis Théognis et Solon jusqu'à Plutarque ? De même, les Erinyes, qui torturent le meurtrier et sur la terre et dans les enfers, n'ont rien de fatal et ne sont point, malgré leurs terribles fonctions, des génies mauvais. « Tandis que le démon chrétien provoque le mal, par amour du mal et par haine de l'humanité, les Erinyes vengent la faute par amour du bien. » On ne saurait mieux dire. Mais pourquoi se demander si la doctrine d'Alastor et des Erinyes, ministres des châtiments divins, est une conception idéale d'Eschyle, ou un dogme de la religion orphique ? L'or-

[1]) Chap. V, p. 153-205.

phisme ne nous paraît avoir, jusqu'à preuve du contraire, qu'un rapport lointain avec la question. Je crois aussi qu'il ne convient pas de mettre sur la même ligne Alastor et les Erinyes. Les Erinyes, déjà invoquées dans l'*Iliade* comme des divinités vengeresses [1], appartiennent aux croyances communes; elles vivront longtemps dans l'imagination du vulgaire. Alastor, que l'on retrouve à peine chez Sophocle, et dont la trace se perd, semble être une création propre au génie dramatique d'Eschyle.

Ce n'est pas seulement la poésie, c'est encore et surtout la philosophie, qui s'empare de la conception hésiodique des δαίμονες, pour lui prêter une signification nouvelle. Dans la théorie pythagoricienne de la métempsycose, les âmes purifiées deviennent des démons, qui voltigent entre le ciel et la terre, s'intéressant aux hommes, se manifestant à eux de mille manières, influant sur leurs déterminations, et les dirigeant vers la vertu. Quelquefois, ces âmes démoniaques sont conçues comme ayant pour séjour les constellations célestes. M. Hild croit entendre un écho prolongé de cette doctrine dans le prologue du *Rudens* de Plaute, où Arcturus déclare «que pendant la nuit, il brille au ciel et parmi les dieux; que, durant le jour, il circule au milieu des mortels [2]. » Ce passage, trop peu remarqué, semble, en effet, avoir pour source le pythagorisme, par l'intermédiaire probable d'Epicharme. Empédocle, à son tour, accommode les démons à sa doctrine particulière en prétendant que tout homme, à sa naissance, appartient à deux génies contraires, dont l'un le pousse au bien, l'autre l'entraîne au mal. Mais ce dualisme philosophique reste sans action sur les croyances. La question du démon socratique attire aussi M. Hild qui, d'ailleurs, n'y pouvait échapper. S'il combat, avec raison, les conclusions du livre du docteur Lélut, s'il reconnaît justement, avec M. d'Eichthal, que, dans la pensée de Socrate, le mot δαιμόνιον devait exprimer l'idée de Providence, il se trompe quand il soutient que Xénophon parle d'un démon familier [3] de son maître; il

[1] IX, 454.
[2] Vers 6-7 de l'édit. de M. Benoist.
[3] Il est impossible, nous l'avons déjà remarqué, de traduire ainsi τὸ δαιμόνιον, qui revient à chaque instant chez Xénophon, à propos de Socrate.

affirme trop, quand il ajoute que les démons étaient, aux yeux de Socrate, des êtres réels, des essences intermédiaires entre l'homme et Dieu, des ministres de la Providence divine. Cette doctrine ne paraît pas être celle de Socrate, mais bien celle de Platon. C'est Platon qui groupe et coordonne les idées d'Hésiode, de Pythagore et d'Empédocle sur les démons, pour en faire un système. C'est lui qui développe l'idée du δαίμων γενέθλιος dont parlera plus tard Ménandre, du *génie* qui reçoit chaque homme à sa naissance, qui l'accompagne durant la vie, qui, après la dissolution du corps, conduit l'âme chez Hadès et fournit au juge suprême tous les éléments de sa sentence. C'est lui surtout qui établit des catégories différentes et subordonnées de démons, plaçant au rang inférieur les âmes des ancêtres qui ont vécu dans la justice; au-dessus, les âmes des héros, fondateurs et protecteurs des cités; au-dessus encore, les démons proprement dits, enfants illégitimes des dieux; enfin les divinités sidérales et les divinités de l'Olympe. Cette démonologie, M. Hild ne l'a point oublié, a été empruntée à Platon par le christianisme. Cette savante hiérarchie se retrouve dans ces légions d'anges et d'archanges qui assistent le Dieu chrétien, « dans ces armées innombrables de bienheureux de tout ordre qui, protecteurs des individus et des nations, servent d'intermédiaires aux mortels dont ils ont jadis partagé la condition, qui doivent leurs rangs à leurs qualités morales, et approchent d'autant plus du trône de l'Éternel qu'ils ont été plus près, ici-bas ou dans le ciel, de la vérité et du bien [1]. » A ces excellentes observations ne convient-il pas d'ajouter que, si la hiérarchie céleste du christianisme est faite à l'image de celle de Platon, le dogme des intercesseurs divins a sa source, non plus dans la philosophie, mais dans la foi populaire, que les *saints* chrétiens ont pour ancêtres les *héros* grecs?

C'est seulement vers le déclin de l'hellénisme que s'affirme et se développe la croyance à des *démons mauvais*. Cette croyance sans doute avait depuis longtemps fait obscurément son chemin

[1]) Page 285.

dans les bas-fonds de la superstition. Hippocrate parle déjà de gens qui se croyaient, nuit et jour, en proie à des démons funestes. Isocrate, en un passage d'ailleurs peu explicite, oppose aux dieux Olympiens, auteurs des biens pour les mortels, des divinités « préposées aux malheurs et aux châtiments, » et dont on essaie de détourner la colère par des conjurations [1]. Mais ces superstitions vagues ne deviennent une doctrine arrêtée que chez Plutarque. Très bien instruit du dualisme asiatique qui paraît avoir fait sur son esprit une impression profonde, Plutarque, le premier peut-être [2], explique l'existence du mal, chez l'homme comme chez les dieux, par l'action de mauvais démons [3]. Cette distinction entre les bons et les mauvais démons favorisait trop les intérêts du christianisme naissant pour que celui-ci ne songeât pas à s'en emparer et à s'en faire une arme. Les premiers polémistes chrétiens ne nieront pas les dieux grecs ; ils les expliqueront, en disant que ce sont de mauvais démons qui ont séduit et abusé l'humanité. Dieux et demi-dieux, héros et génies du polythéisme, composeront l'armée innombrable des esprits du mal ; le Christ, avec ses anges, celle des génies du bien. « De ce sens, exclusivement mauvais, attribué à un mot qui, dans la langue des âges antérieurs, n'avait qu'une signification favorable, surgit une équivoque, dont profitèrent, avec plus d'adresse que de loyauté, les premiers défenseurs du christianisme. »

Cette rapide analyse peut donner quelque idée de l'intérêt varié que présente le livre de M. Hild : elle ne peut dispenser de recourir au livre lui-même. Pourquoi faut-il qu'un ouvrage si rempli de sérieuses recherches, qui, à beaucoup d'égards, mérite tant d'être lu, soit, en plusieurs de ses parties, si difficilement lisible?

[1]) Isocrate, *Philipp.* 117, p. 106, a-b.

[2]) Faut-il croire Plutarque sur parole, quand il attribue cette même doctrine au platonicien Xénocrate, à Démocrite et à Chrysippe ? C'est là une question bien difficile à résoudre, en l'absence d'autres témoignages.

[3]) *De defect. orac.*, 14 ; 17. Il faut craindre de s'appuyer ici, comme le fait M. Hild, sur d'autres passages tirés du *Banquet des Sept Sages* et d'*Isis et Osiris*, puisque l'attribution de ces deux traités à Plutarque est plus que douteuse.

III

« C'est par les démons, dit Lactance [1], qu'ont été inventés et l'aruspicine et l'art augural, et tout ce qu'on appelle oracles, nécromancie, art magique, etc. » L'histoire de ces inventions démoniaques, qui n'avait pas encore été traitée dans son ensemble et d'une façon scientifique, a été, tout récemment, l'objet d'un des travaux les plus considérables qui aient paru, depuis plusieurs années, sur le domaine de l'antiquité classique [2]. Bien que l'auteur de ce travail, M. Bouché-Leclerq, se soit interdit de rechercher les origines orientales de son sujet et d'en poursuivre le développement après la chute de la civilisation gréco-romaine, la matière qu'il a embrassée en la limitant ainsi volontairement, est une matière si vaste, elle comprend une telle quantité de faits, elle a besoin de tels éclaircissements, elle touche par tant de côtés à l'histoire, à la philosophie, à l'archéologie, que quatre volumes n'étaient certainement pas de trop pour exposer clairement et complètement ce qu'a été *la divination dans l'antiquité*.

Cette histoire, l'auteur l'affirme et nous l'en croyons, est une des parties les plus intéressantes de l'histoire psychologique de l'humanité. La divination, en effet, n'est chose ni si vaine, ni si méprisable que le prétendaient les premiers apologistes. On peut dire qu'en Grèce et à Rome, la croyance à une révélation divine permanente a été le plus solide fondement de la religion. Des dieux sourds, indifférents aux prières de leurs adorateurs, se refusant à communiquer avec eux, n'auraient pas longtemps vécu. Pour se tourner vers le ciel, il fallait à la faiblesse humaine cette assurance de trouver des êtres supérieurs toujours prêts à l'assister, à l'éclairer, à lui tracer sa voie dans tous les actes

[1]) *Inst. Divin.*, II, 15, 17.

[2]) *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, par Bouché-Leclercq, professeur suppléant à la faculté des lettres de Paris, 4 vol. in-8, Paris, Ernest Leroux. Les trois premiers volumes, relatifs à la divination hellénique, ont paru de 1879 à 1881. Le quatrième, qui traite de la divination italique, aura paru, quand ce bulletin sera publié.

importants de la vie pratique. Qu'était-ce, en effet, que la divination, sinon un secours intellectuel, sinon, comme le dit très bien M. Bouché-Leclercq, « une lumière divine qui s'ajoutait comme une faculté nouvelle à l'entendement humain. » Les dieux, conseillers bienveillants, soutiens nécessaires, étaient d'autant plus estimés, plus vénérés, qu'ils étaient plus utiles. Jusqu'aux derniers jours, la *mantique* fera la force de la religion. En face du christianisme menaçant, le polythéisme se couvrira de ses devins, de ses oracles, de ses sibylles. « Ceux-là seuls purent le vaincre qui lui opposèrent des prophéties portant, plus évidente encore, la marque de leur origine surnaturelle, et promirent au monde de ne point le laisser manquer de révélation [1]. » Une croyance comme celle-là, qui a été professée par les gouvernements, célébrée par les poètes, démontrée par les philosophes, pratiquée par tous, qui a dirigé la vie sociale et politique, inspiré la vie individuelle, ne saurait être traitée légèrement : elle a droit à la déférence que M. Bouché-Leclercq réclame pour une illusion consolante dont s'est si longtemps bercée l'âme de l'humanité. Les principes sur lesquels elle se fondait sont-ils d'ailleurs si différents de ceux qui servent d'appui, aujourd'hui encore, à la foi religieuse? Quiconque croit à l'efficacité de la prière, quiconque sollicite et espère obtenir une grâce divine, accepte ces principes. Ne supposent-ils pas simplement la croyance en une Providence et la possibilité de rapports réciproques entre l'homme et la divinité? Si cette divinité était une divinité bonne, qui pouvait condescendre à éclairer l'homme en ses ignorances, à lui manifester sa pensée et sa volonté, comment l'homme n'eût-il pas mis en œuvre tous les moyens dont il disposait pour entrer en communication avec elle? La divination, suivant la définition de M. Bouché-Leclercq, était « la connaissance de la pensée divine manifestée à l'âme humaine par des signes objectifs ou subjectifs, et pénétrée par des moyens extra-rationnels. » Ces signes étaient généralement obscurs. De là, la nécessité d'une science particulière pour les interpréter;

1) *Ouv. cité*, t. Ier, p. 5.

de là toutes ces méthodes divinatoires, dont l'auteur a fait, dans son premier volume, l'histoire exacte, souvent piquante. L'ornithomancie, l'extispicine, l'astrologie, les divinations cléromantique, météorologique, mathématique, l'oniromancie, la nécromancie, la chresmologie, etc., étaient, en effet, autant de moyens variés tendant à un même but, qui est l'intelligence aussi claire, la possession aussi complète que possible, des révélations divines.

La croyance à l'efficacité de ces moyens soulevait un problème des plus graves. Si l'avenir peut être prévu, il ne peut l'être que parce qu'il est immuable. S'il est immuable, que deviennent et la liberté divine et l'initiative humaine? Ce problème, les Grecs ne l'avaient pas résolu plus que nous, mais toutes leurs œuvres poétiques et philosophiques témoignent combien, dès le premier développement de leur civilisation, ils s'en étaient sérieusement préoccupés. On sait qu'Homère place à côté de Jupiter, souverain des dieux et des hommes, une puissance impersonnelle, plus forte que le dieu suprême: c'est la *Moira*, le Destin, la Loi inflexible. On sait aussi comment le poète évite de mettre en conflit ces deux pouvoirs, comment la volonté du dieu paraît se confondre avec les décrets de la fatalité. Cette idée de la *Moira* n'en était pas moins inquiétante pour la foi religieuse; si elle eût prévalu, c'en était fait de la divination. D'Hésiode à Sophocle, on voit la théologie poétique travailler à éliminer insensiblement cette conception d'un destin irrationnel, pour y substituer celle de la raison et de la sagesse divines. Jupiter deviendra plus tard le dieu Μοιραγέτης, qui dirige le Destin. L'avenir, arrêté dans sa pensée, peut donc être révélé aux hommes, soit par lui-même, soit par Apollon son prophète. Comme, en même temps, ce dieu est souverainement libre, le cours des choses peut être modifié par sa volonté. Dès lors, la divination qui permet de connaître, peut-être même de faire fléchir cette volonté divine, devient la première et la plus excellente des sciences. Mais les principes qui en sont le fondement, ne pouvaient être acceptés sans débat par la réflexion philosophique. La divination a été comme un champ clos pour les discussions des écoles. C'est une histoire intéres-

sante [1] que celle de ces luttes et de ces passes d'armes dialectiques; les uns, comme Xénophane, Epicure, Carnéade, Sextus Empiricus, niant radicalement la divination où ils ne voient que misérables supercheries ; les autres, comme Pythagore et Empédocle, Socrate et Platon, comme les Stoïciens, essayant par des arguments multiples et des théories diverses, de soutenir et d'étayer cette science ébranlée, d'en démontrer logiquement la réalité, d'en établir pratiquement l'utilité. C'est à ces derniers que finit par appartenir la victoire. Aux premiers siècles du christianisme, quand le génie oriental, faisant invasion dans le monde grec, remplit l'esprit humain d'imaginations vagues et de rêveries malsaines, quand aux devins et aux prophètes d'autrefois succèdent les thaumaturges, les âmes altérées de merveilleux ne se contentent plus des formes antiques de la divination : elles courent à des sources de révélations nouvelles. On veut voir les dieux face à face, les entendre, leur parler. On se prosterne devant Apollonius de Tyane. De Maxime de Tyr à Proclus, on écoute les néo-platoniciens et l'on se berce de leurs divagations mystiques. Le christianisme lui-même, pour ne point ébranler sa propre foi, est obligé d'admettre le fait de ces révélations surnaturelles; il se borne à répudier comme démoniaques celles qui ne relèvent pas de lui [2]. La divination se transforme, elle ne périt pas. Une partie du monde lui appartient encore aujourd'hui.

Nous n'avons fait qu'effleurer quelques-unes des idées que M. Bouché-Leclercq, dans une vaste introduction, a analysées avec une singulière pénétration et développées avec un rare talent. Rendre compte en quelques pages, d'une œuvre aussi étendue, si pleine de faits, si riche d'idées, serait chose impossible. Nous avons donc l'intention de revenir sur la partie de l'*Histoire de la Divination* qui concerne la religion hellénique, en particulier sur le second et sur le troisième volumes qui traitent des sacerdoces et des oracles [3]. En attendant, nous ne pouvons que recomman-

[1] Bouché-Leclercq. *Ouv. cit. Introd.*, p. 29-92.
[2] Voir le développement de ces idées dans l'*Introduction* (iv, *la Divination et le christianisme*), p. 92-105.
[3] Les personnes qui seraient curieuses de prendre dès maintenant une connaissance plus complète de l'ouvrage de M. Bouché-Leclercq, pourront lire les

der vivement et aux amis de l'antiquité et aux lecteurs de la *Revue*, cette œuvre savante et forte [1].

P. DECHARME.

articles qu'un maître et un juge très compétent, M. Alfred Maury, a consacrés à l'*Histoire de la Divination* dans le *Journal des Savants*. (Nos de juin, août et septembre 1881.) — On nous permettra peut-être d'avertir aussi que nous avons déjà rendu compte du premier volume de l'ouvrage, dans la *Revue Critique*. (Nouv. Sér., tome VIII, 1879, p. 433 et suiv.)

[1]) Au moment d'envoyer ces pages à l'impression nous recevons de M. De Block, auteur d'un livre remarqué sur *Evhémère* (Mons, 1876), une étude sur l'*Idée du Destin dans Pindare* (Extrait de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1881, p. 289-309). Cette dissertation est une bonne analyse de la conception de la *Moira* chez Pindare. Voici la conclusion de l'auteur : « Pindare, lui aussi, a admis un principe antérieur et supérieur aux dieux, et, s'il a cherché à sauver la contradiction, c'est en représentant ces derniers comme accomplissant volontairement les décrets du Destin s'appliquant à eux-mêmes aussi bien qu'aux mortels. »

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION JUIVE

(JUDAÏSME ANCIEN)

Dans un premier *Bulletin* [1] nous avons mis à profit la publication capitale de M. Reuss sur la Bible pour indiquer rapidement l'état présent des principales questions littéraires soulevées par l'étude des livres de l'Ancien Testament. Notre point de départ étant ainsi assuré, nous aborderons aujourd'hui l'examen de quelques publications récemment parues dans notre pays et dans notre langue sur l'histoire et l'esprit de la religion juive. Ces publications se recommandent par des qualités diverses, mais réelles.

M. Charles Bruston, professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Montauban, publie le premier volume d'une histoire de la prophétie israélite [2], que ses précédents travaux sur différents points d'exégèse et de critique nous engagent à accueillir favorablement. M. Bruston est un hébraïsant distingué : il a débuté par la publication d'une traduction

[1] *Revue de l'histoire des religions* (1880), t. 1, p. 206.

[2] *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux* depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe. 1 vol. in-8, de VII et 272 p. Paris, Fischbacher et Maisonneuve, 1881.

des Psaumes [1] où il rompait résolûment avec la routine; il justifiait, quelques années plus tard, les principales de ses innovations dans un volume intitulé *Du texte primitif des Psaumes*[2], où il faisait preuve de connaissances solides et d'un esprit ingénieux. Depuis, par des publications de moindre étendue, il a montré qu'il se tenait au courant des travaux récents et qu'il suivait avec une attention particulière les tentatives faites en Allemagne et en Angleterre pour faire profiter les études bibliques du progrès du déchiffrement des inscriptions assyro-babyloniennes.

C'est à cette préoccupation, restée dominante, qu'est dû particulièrement le présent essai. « L'étude de l'Ancien Testament, dit M. Bruston, a été en grande partie renouvelée de notre temps par la découverte de nombreux documents égyptiens, phéniciens, moabites [3] et surtout assyriens, qui sont venus tout à coup jeter une lumière inattendue sur quelques-unes des parties de la chronologie et de l'histoire de ces nations elles-mêmes, mais aussi du peuple d'Israël et des autres peuples de l'Asie occidentale avec lesquels il fut fréquemment en relation et dont il partagea plus ou moins la destinée. De tous les écrits hébreux, il n'en est pas qui aient [4] reçu plus d'éclaircissements de cette nouvelle sorte d'informations que les discours des prophètes de la période assyrienne. Grâce à la connaissance plus complète que nous possédons maintenant des événements qui s'accomplirent à cette époque, il est devenu possible de pénétrer plus avant dans l'intelligence de ces discours; plus d'un détail obscur s'éclaircit et plus d'une prophétie dont l'authenticité a été contestée, non sans de grandes apparences de raison (je veux parler principalement de celles d'Isaïe contre Babylone) se comprend beaucoup mieux dans la supposition de l'authenticité que dans l'hypothèse contraire [5]. » — « Le moment est venu, conclut le professeur de Montauban, de soumettre à un contrôle rigoureux des opinions devenues presque générales, des arrêts de la critique tenus pour définitifs par

[1] Paris, 1865.
[2] Paris, 1873.
[3] Nous n'insisterons pas sur la visible exagération contenue dans ces mots.
[4] Le texte dit *ait*; nous le corrigeons.
[5] Le texte dit *dans les hypothèses contraires*, ce qui n'a aucun sens.

un grand nombre de bons esprits, mais que l'état actuel de la science historique ne justifie nullement. C'est ce que nous avons essayé de faire dans cet ouvrage. »

Nous n'avons rien à redire à cette ambition; il nous paraît légitime et louable de reprendre à la lumière de faits nouvellement étudiés des questions restées obscures et douteuses, et nous estimons que M. Bruston n'a point fait une tâche ingrate en soumettant à une enquête plus approfondie des solutions considérées comme acquises par le plus grand nombre des exégètes.

Mais, pour qu'un pareil travail soit aussi fructueux que le voudrait l'honorable professeur de Montauban et que nous le voudrions avec lui, il faudrait avoir établi d'avance avec quelque rigueur les conditions générales de créance dans lesquelles s'offre à nous la collection prophétique des livres de l'Ancien-Testament. Sommes-nous en présence de textes rigoureusement établis, dont l'appartenance générale à une époque donnée soit incontestable, mais dont il s'agisse seulement de déterminer l'occasion et le sens précis? C'est ce que paraît croire M. Bruston, c'est ce qu'il nous est impossible, pour notre part, d'admettre.

Nous nous en sommes déjà expliqué dans un précédent *Bulletin*[1], quand nous avons exprimé nos réserves sur la classification des prophéties proposée par M. Reuss. Nous avons fait voir que la rigueur d'un pareil procédé était plus apparente que réelle, qu'en accrochant les divers morceaux de la collection prophétique à des dates précises, à des faits spécifiés, on méconnaissait l'extrême retenue que nous commande la manière dont s'est formée la collection prophétique. Quand, deux ou trois siècles après l'exil de Babylone, on s'est préoccupé de réunir pour l'usage de l'édification publique ce qui pouvait subsister des écrits des prophètes, on ne pouvait pas se flatter de rendre au jour dans de sérieuses conditions d'authenticité les œuvres d'écrivains ou d'orateurs passablement antérieurs à l'exil, ou plutôt, nous-mêmes, quand nous nous trouvons en présence de morceaux étendus qu'on rapporte au commencement ou au courant du VIII[e] siècle avant notre

[1]) Voyez p. 211-216 de la *Revue*, t. I[er] (1880).

ère, nous ne devons accepter une date aussi reculée que si le caractère interne de ces morceaux nous y engage fortement. Les vagues attributions d'une tradition somme toute récente sont de peu de poids devant l'examen des textes. Ces textes eux-mêmes, suspects de remaniements et d'interpolations, sont fréquemment obscurs et d'une explication douteuse. La solution de la question de date n'est parfois attachée qu'à l'interprétation contestée d'un mot ou d'une ligne. Tout commande ici l'abstention. Et encore M. Reuss avait entouré de réserves graves et multipliées le classement qu'il proposait, et les introductions placées en tête des différents morceaux signifiaient souvent que les éléments de la décision étaient laissés aux impressions personnelles du lecteur ou du critique.

Avec M. Bruston c'est bien autre chose. On le croirait en présence des textes les plus solidement fixés, les plus inébranlables. Nous ne saurions taire notre étonnement de voir un homme que ses travaux mettent constamment en contact avec les textes de l'antiquité hébraïque, méconnaître aussi ouvertement, disons le mot, aussi naïvement les conditions qui s'imposent à l'étude des littératures antiques. Ce n'est plus une chronologie générale des écrits prophétiques, c'est la chronologie détaillée de l'œuvre de chaque prophète en particulier qui ressort de son examen avec un luxe inquiétant de détails et de preuves. On éprouve quelque impatience à voir élever laborieusement ces échafaudages compliqués sur une surface que l'auteur prend pour le rocher et qui n'est qu'une glace fragile [1].

L'*Histoire critique* de M. Bruston débute par une introduction intitulée *Les Origines du prophétisme*. Ce chapitre reproduit sans innovations notables les notices très insuffisantes dont on fait précéder d'ordinaire l'étude de la littérature prophétique [2]. Nous nous étonnons qu'au début d'un ouvrage en plusieurs volumes, où l'espace ne lui manquait pas, l'honorable hébraïsant n'ait pas essayé de faire plus et mieux. Ce qu'il dit ne nous renseigne absolument pas sur les antécédents du prophétisme écrit, ques-

[1]) Voyez sur ces questions nos *Mélanges de critique religieuse*, particulièrement p. 196-206.
[2]) Cf. même ouvrage, p. 162 suiv.

tion mal posée jusqu'ici et dont il ne paraît pas avoir soupçonné l'importance. Le livre Ier traite des prophètes du IXe siècle dans le royaume de Juda, à savoir Abdias, Joël, l'auteur anonyme de l'élégie sur Moab que nous retrouvons dans les prophéties d'Isaïe (chap. XV-XVI), et de la prophétie contre Israël, connue sous le nom de Cantique de Moïse (Deutéronome XXXII). On sera surpris de voir l'insignifiante prophétie d'Abdias reportée à une antiquité que la généralité des critiques n'est nullement disposée à lui concéder; on ne s'étonnera pas moins de voir méconnu le caractère artificiel du court écrit de Joël, dont l'origine post-exilienne a été mise en évidence par de récents travaux.

Le livre II traite des prophètes du VIIIe siècle dans le royaume d'Israël. Ici nous pourrions nous sentir plus rapproché de l'auteur; nous croyons en effet que le noyau d'Amos et d'Osée appartient bien à cette époque reculée, sous réserve d'altérations et d'interpolations importantes. Mais, loin de chercher à déterminer ces dernières, ou tout au moins, à leur faire une large place, M. Bruston prétend retrouver les circonstances précises où s'appliquent les différents discours. Il nous est impossible de voir dans cet essai beaucoup plus qu'un exercice à peu près stérile.

Le livre III nous met en présence des prophètes du VIIIe siècle qui agirent dans le royaume de Juda, de l'auteur du second Zacharie (chap. IX-XI), d'Isaïe et de Michée. Isaïe est ici le morceau de résistance, et M. Bruston a étudié son œuvre avec une attention et un soin particuliers. Abstraction faite de la seconde partie de l'œuvre mise sous le nom du contemporain d'Ezéchias (chap. XL-LXVI) et où personne ne songe à contester la marque d'une plume du VIe siècle, il y a là encore une collection importante, dont quelques fragments se laissent rapporter à des circonstances historiques précises. Le défaut de l'honorable hébraïsant est de vouloir profiter de cet avantage pour étendre à chacun des morceaux du premier Isaïe le bénéfice d'un encadrement dont la poursuite est peut-être d'autant plus attrayante qu'elle est aventureuse. Nous obtenons donc une série de chapitres où l'œuvre prophétique d'Isaïe vient docile-

ment se soumettre, page après page, aux exigences passablement impérieuses de son nouvel interprète. C'est d'abord la vocation du prophète et ses premières prophéties, puis ses prophéties à l'époque de la ruine de Samarie, à l'époque de la prise d'Asdod, la grande prophétie contre Babylone, les dernières prophéties enfin à l'époque de l'invasion de Sennachérib.

Tout y passe, on le voit. Tandis que les auteurs les moins révolutionnaires, M. Reuss entre autres, se voient contraints par l'évidence à expulser de l'œuvre du premier Isaïe plusieurs morceaux importants, par exemple la prophétie contre Babylone (chap. XIII-XIV) et les chap. XXIV-XXVII, sans compter d'autres fragments moins considérables, M. Bruston, reprenant en sous-œuvre les résultats de ses devanciers, prétend non seulement maintenir l'authenticité de chacune de ces pièces, mais leur assigner une place précise dans l'activité et dans l'œuvre de leur auteur. Il a recours pour cela à une construction très savante ; il écarte plusieurs difficultés chronologiquse à l'aide des données de l'assyriologie. Ce qu'il fait de plus hardi c'est de revendiquer pour Isaïe la fameuse prophétie contre Babylone, et cela au moyen d'un luxe d'arguments dont on nous permetira de dire seulement qu'ils sont plus ingénieux que probants.

Il y a en effet beaucoup de travail dans ce volume ; les personnes qui ne croient pas téméraire de rechercher les circonstances propres à expliquer la naissance de tel morceau prophétique particulier devront tenir compte des recherches consciencieuses et sincères faites en ce sens par M. Bruston. Ceux qui apportent en ces questions plus de scepticisme, disons le mot, un sentiment plus net de la position des questions littéraires dont on leur propose des solutions aussi absolues, tout en rendant hommage à l'érudition de l'auteur, à son zèle à utiliser les nouveaux matériaux mis par la philologie orientale à la disposition des historiens de l'antiquité, ne manqueront point de penser que les résultats obtenus ne sont à la hauteur ni de l'ambition ni de l'effort de l'honorable écrivain.

Avec le beau volume, sorti des presses de l'imprimerie nationale, que M. Wogue, professeur au séminaire israélite de Paris, nous

offre sous le titre attrayant de *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*[1], nous entrons dans un autre ordre d'idées. Nous venons de voir un exégète protestant, passablement indépendant mais insuffisamment informé des exigences de la critique historique appliquée aux livres de l'antiquité religieuse, soumettre à une minutieuse analyse des textes dont le caractère incertain et flottant condamne à l'avance les résultats attendus d'une pareille enquête; M. Wogue, dont l'autorité à cet égard ne saurait être méconnue, s'est chargé pour sa part de nous donner le témoignage de la tradition israélite orthodoxe sur les livres de l'Ancien Testament. Là est la raison d'être, là est l'intérêt de sa publication. Qu'a été la Bible pour la tradition juive conservatrice ? Voilà ce que nous sommes reconnaissant au professeur israélite de nous apprendre[2], au moment où cette tradition — ni plus ni moins que la tradition chrétienne conservatrice — est appelée à céder la place aux vues de l'école historique, laquelle, cessant de s'inspirer soit du judaïsme soit du christianisme, se préoccupe uniquement d'appliquer avec exactitude à des textes antiques précieux les procédés universellement reconnus de la critique générale.

Le fait que l'ouvrage de M. Wogue ait été à l'origine un « simple manuel destiné aux élèves du séminaire israélite de Paris, » comme s'en explique l'auteur dans son *avertissement*, n'est point pour nous un inconvénient ; il est au contraire la preuve que l'auteur, n'ayant en vue que ce public restreint, nous rend sans réticence et sans atténuation la tradition qu'il avait pour mission d'exposer devant de jeunes théologiens. Malheureusement il ne sent pas que dans ce caractère strictement national et traditionnel est le vrai mérite de son œuvre et il semble s'excuser précisément de ce dont nous sommes tenté de le féliciter. « Quelques lecteurs, dit-il assez gauchement, trouveront peut-être que dans certaines questions soulevées çà et là par les

[1]) 1 vol. in-8 de p. V-383. Paris, 1881, chez Fischbacher.
[2]) C'est là un mérite sérieux, que M. Neubauer nous semble avoir un peu méconnu dans la critique, d'ailleurs très juste quant au détail, qu'il a faite de l'ouvrage de M. Wogue. (Voyez *Revue critique*, n° 38 (1881) ; cf. *Revue de l'histoire des religions* (1881), T. IV, p. 253 et nos propres observations sur une protestation de M. Wogue, *ibid.*, p. 254.

sujets que je traite, je n'ai pas fait une part assez large à la critique indépendante. Étant donnée l'origine de ce livre, la commune croyance du professeur et de ses élèves, il ne pouvait guère n'être pas orthodoxe. Mais la foi n'exclut pas la bonne foi, et je puis me rendre le témoignage d'avoir partout réservé ses droits à la vérité, de n'avoir esquivé aucune difficulté sérieuse, aucune objection fondée, et d'avoir résolûment abandonné la tradition rabbinique (qui sur bien des points, d'ailleurs, n'est nullement obligatoire) toutes les fois qu'elle m'a paru incompatible avec les données de la science ou de l'histoire. *Amicus Talmud, sed magis amica veritas.* »

Que l'orthodoxie chatouilleuse de M. le grand-rabbin Wogue se rassure! Et que nos lecteurs se rassurent à leur tour! Non, le respectable et savant auteur de l'*Histoire de la Bible* n'a abandonné ni le Talmud pour la vérité, ni la vérité pour le Talmud; il n'a même jamais couru sérieusement les dangers redoutables d'option qu'il se suppose à lui-même après coup. Il n'a pas eu à se prononcer entre le *Talmud* et la *vérité* parce que ces deux choses ne sont jamais parvenues à se distinguer dans son esprit, parce que les deux termes de tradition et de science sont restés synonymes à ses yeux au cours d'une longue carrière. Et cette incorruptibilité, qu'on ne saurait prendre en défaut, est encore une fois la raison d'être de son œuvre, constitue le motif pour lequel nous applaudissons à sa publication. L'opinion de M. Wogue, critique indépendant, se discuterait comme celle du premier exégète venu de France, d'Allemagne, d'Angleterre et de Hollande. La *déposition* de M. Wogue, héritier de l'exégèse juive appliquée à la Bible juive, nous la recueillons comme un document historique de premier ordre. Les Juifs ont fait ce livre admirable que l'Église chrétienne a cru devoir conserver dans sa collection sacrée; quel intérêt n'y a-t-il pas à savoir comment, interprètes nés ainsi qu'héritiers légitimes, ils l'ont, au cours de vingt siècles, compris et présenté!

L'*Histoire de la Bible* se compose de trois parties: histoire générale de la Bible, introduction à l'histoire de l'exégèse, histoire de l'exégèse. L'*Histoire générale de la Bible* traite de ses divisions,

de son contenu, de sa langue, de sa constitution définitive, c'est-à-dire de la fixation de son canon, de ses manuscrits et éditions. Dès les premières pages je relève une curieuse remarque. La division de la Bible en Loi, Prophètes, Hagiographes est fondamentale comme on sait ; mais l'ordre des trois parties n'est point invariable. Dans un des plus anciens monuments de la synagogue, le *Mousâph de Rôch ha-chânah*, les hagiographes sont mis au second rang et les prophètes au troisième. M. Wogue incline même à croire que c'est là l'ordre primitif. La question est loin d'être dépourvue d'intérêt dans l'état actuel des études bibliques. La tradition, on le sait, fait une très grande différence entre le degré d'autorité qu'elle reconnaît à ces diverses parties, réservant au Pentateuque le bénéfice d'une inspiration divine directe. Quant au critérium de la canonicité d'un écrit biblique, le voici : « Un livre canonique est un livre *inspiré* à un degré quelconque et dont la forme est *authentique*. »

« Voyons maintenant, avec notre auteur et selon ses propres termes, quand et par qui a été écrit chacun de ces livres, quand et comment s'est formé le recueil biblique dans son ensemble. » Sur le premier point, le traité Babhâ-bathrâ du Talmud nous offre un document « unique mais capital, » d'après les indications duquel on obtient le tableau suivant :

Livres.	*Auteurs.*	*Transcripteurs.*
Pentateuque.	Dieu.	Moïse [1].
Josué.	Josué [2].	
Juges.	Samuel.	
Samuel.	Samuel, Gad, Nathan.	
Rois.	Jérémie.	
Isaïe.	Isaïe.	Ezéchias et son académie.
Jérémie.	Jérémie.	
Ezéchiel.	Ezéchiel.	La grande synagogue.
Petits prophètes.	Chacun d'eux.	*Idem.*
Psaumes.	Divers [3].	David.
Proverbes.	Salomon.	Ezéchias et son académie.
Job.	Moïse.	
Cantique.	Salomon.	*Idem.*

[1]) Réserve faite des huit derniers versets.
[2]) Sauf les cinq derniers versets.
[3]) Savoir : Adam, Melchisédech, Abraham, Moïse, Héman, Yedouthoun, Asaph, les trois fils de Coré et David pour la majeure partie.

Livres.	*Auteurs.*	*Transcripteurs.*
Ruth.	Samuel.	
Lamentations.	Jérémie.	
Ecclésiaste.	Salomon.	Ezéchias et son académie.
Esther.	La grande synagogue.	
Daniel.	Daniel.	La grande synagogue.
Ezra.	Ezra.	
Néhémie.	Néhémie.	
Chroniques.	Ezra.	

C'est ce tableau que M. Wogue va commenter brièvement. Sur le Pentateuque il conserve l'opinion de la tradition sauf pour les derniers versets; plus royaliste que le roi, il admet pour ceux-là aussi la *transcription* de Moïse afin de ne pas attribuer cette œuvre fondamentale « à deux mains différentes. » Il peut d'ailleurs invoquer à cet égard une autre tradition antique, qui lui semble préférable. Nous remarquons cette assertion, à laquelle se range l'auteur, que, « en résumé, d'après le Talmud, toutes les prophéties d'Isaïe lui appartiennent : la collection n'est pas de lui, mais elle est encore antérieure à l'exil. » Passant par-dessus les points où M. Wogue ne fait que des réserves de forme sur les attributions recommandées par le tableau ci-dessus, nous signalerons des réserves plus sérieuses sur les Psaumes. « Il y a, dit le savant écrivain, un certain nombre de psaumes qui trahissent visiblement, en tout ou en partie, l'époque de Salomon ou celle des derniers rois de Juda, ou celle de l'exil, ou même l'époque du retour. » Pour Job, l'origine mosaïque rencontre aussi des hésitations que confirment d'autres textes traditionnels. Je relève dans les quelques pages consacrées au Cantique des cantiques les lignes suivantes qui sont curieuses, mais qui sont surtout instructives pour le point de vue général de l'ouvrage : « Pour nous Israélites rabbanites, nous ne pouvons nous écarter de la tradition générale de la Synagogue, qui a consacré ce livre non seulement comme canonique, mais comme le premier des hagiographes... C'est bien le roi Salomon que nous avons, jusqu'à preuve contraire, à considérer comme le légitime auteur du célèbre Cantique. » Ainsi même pour les hagiographes, c'est-à-dire pour des écrits réputés d'une inspiration secondaire,

M. Wogue ne se résout pas à franchir les limites que lui prescrit la tradition et écarte résolûment tout soupçon de pseudonymie. Son embarras ne devient un peu grand qu'en présence de l'Ecclésiaste où « la critique est presque unanime à reconnaître le produit d'une époque très postérieure à celle de Salomon. » M. Wogue tient donc pour un système mixte, d'après lequel le fond serait de Salomon, « mais les développements et peut-être une grande partie de la rédaction » d'une autre époque. Le savant rabbin ne dissimule pas davantage les attaques soulevées contre l'authenticité du livre de Daniel. Ce qu'il y a, d'après lui, de plus grave peut-être au point de vue de la tradition, c'est que ce curieux document, « paraît avoir figuré primitivement dans la série des prophètes. » Pourquoi l'en aurait-on retiré pour le reléguer dans la classe inférieure des hagiographes? M. Wogue ne s'en explique pas clairement, se bornant à proclamer bien haut, — ce qui est pour lui l'essentiel — « que le livre de Daniel a constamment joui dans la Synagogue d'une grande autorité. » Il finit pourtant par avouer « certaines difficultés, » qui peuvent avoir déterminé les talmudistes « d'une part à rejeter le livre parmi les hagiographes comme étant au moins en partie et dans son état actuel, d'une composition postérieure à Daniel; d'autre part, à nommer comme auteurs ou éditeurs les membres de la *Synagoga magna*, dénomination fort élastique, comme on sait, et « s'étendant jusqu'à Siméon le Juste, contemporain d'Alexandre ou de peu postérieur. » — « On peut admettre ici concurremment deux hypothèses, conclut notre auteur...: la première, c'est que l'œuvre de Daniel, primitivement fragmentaire et composée de plusieurs documents écrits par ce prophète à diverses époques, a été compilée, complétée et réunie en un tout par plusieurs membres de la grande assemblée...; la seconde, c'est que ce travail eut lieu vers la fin de la période d'activité de cette assemblée, c'est-à-dire du temps même des conquêtes d'Alexandre ou quelques années plus tard, mais non toutefois dans la période maccabéenne. »

En résumé, « pour la plus grande partie des livres, nous adoptons le dire du Talmud, ici comme exact et inattaquable en

lui-même, là au moins comme admissible jusqu'à preuve contraire... Notre principale divergence, en définitive, porte donc sur le Psautier, en ce sens qu'un petit nombre de psaumes, anté-mosaïques selon le Talmud, ne nous apparaissent pas comme tels et que plusieurs autres nous semblent manifestement postérieurs à David, bien que beraïtha (le tableau ci-dessus) et Ghemara paraissent, d'un commun accord, regarder ce roi comme l'éditeur définitif. » Voilà toute la divergence; on accordera qu'elle est insignifiante, malgré la gravité avec laquelle l'auteur en fait l'aveu. Un croyant moins convaincu aurait triomphé de cet accord manifeste, qui ne fait défaut que sur un point secondaire: M. Wogue le constate sans étonnement, comme une chose naturelle et dont le contraire seul serait incompréhensible.

Le peu que nous avons pu dire, d'après M. Wogue, de l'origine des livres bibliques pris séparément, ne rend pas — nous le regrettons, mais nous ne saurions faire autrement — l'impression très particulière qui se dégage de la lecture de ces quatre-vingts pages. C'est, avec la langue et la clarté de notre temps, un esprit d'un autre âge; à suivre cette discussion où les preuves « externes » jouent un rôle prépondérant, on se sent replongé dans la scolastique; on croit lire un manuel composé dans le style du XIX[e] siècle par un homme du XIII[e] ou du XIV[e]. Par là on sent le renouvellement de la science historique, dont l'étude de la Bible a participé à son heure; on voit quel abîme nous sépare d'hommes que le hasard a confinés dans l'étroite enceinte du passé, et, avant que disparaissent ces derniers survivants d'un âge évanoui, on leur sait gré de consigner à notre profit la tradition dont ils sont les dépositaires comme les suprêmes représentants.

Le reste du volume offrira un intérêt, peut-être moins vif pour le point de vue que nous avons adopté, mais aussi réel. Dans l'*introduction à l'histoire de l'exégèse*, M. Wogue traite des anciennes versions. Mais la troisième partie, *l'histoire de l'exégèse* (juive) sera consultée avec un profit tout particulier par les non Israélites qui ont grand besoin de combler à cet égard une grave lacune. L'histoire de l'exégèse israélite forme à elle seule la

moitié du volume; elle sera accueillie par les amis de la science biblique avec un empressement tout particulier. — Nous n'en dirons pas autant du très insuffisant appendice intitulé : Les hébraïsants chrétiens.

Si le judaïsme traditionnel revit dans la remarquable compilation de M. Wogue, M. J. Darmesteter, dans une vigoureuse brochure apologétique, se propose de tracer, à la lumière du passé, sa voie au judaïsme moderne, émancipé par la révolution française[1]. Il n'est pas de question plus haute et qui mérite davantage l'attention de l'historien des religions.

Aux yeux de la tradition chrétienne, le judaïsme en produisant Jésus de Nazareth, Fils de Dieu et Sauveur de l'humanité déchue, a perdu sa raison d'être; sa partie ancienne, c'est-à-dire son histoire jusqu'aux origines du christianisme, est *une préparation*; à partir de la fondation de l'Église, c'est — qu'on nous passe l'expression — *une queue*. C'est là une idée qui révolte profondément le sentiment filial et familial des Juifs, quelle que soit la forme sous laquelle elle soit exprimée, fût-ce avec l'élévation de langage et de pensée d'un des esprits les plus libres de ce temps. A propos du *Coup d'œil* de M. Darmesteter, M. Scherer écrivait, en effet, il y a quelques semaines, les lignes suivantes qui m'ont frappé[2]: « L'effort de M. Darmesteter va à maintenir à la religion d'Israël le privilège de certaines vérités, la propriété de certains principes, dont elle resterait le représentant dans le monde. A la manière dont je me représente les choses, le judaïsme aurait, au contraire, passé tout entier dans les religions qui s'en sont détachées; il aurait épuisé sa sève et, avec sa sève, sa raison d'être dans les deux grands rameaux qu'il a poussés au dehors. Le christianisme et le mahométisme ne sont autre chose que des hérésies juives, cela est parfaitement vrai, mais l'hérésie à ce degré de puissance, mérite le nom d'évolution, de transformation, et si quelque chose est certain, c'est que la

[1]) *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*. Broch. in-8, de 21 p. Paris, Librairie nouvelle, 1881. Cf. l'appréciation de notre collaborateur M. Oort dans le *Bulletin du judaïsme post-biblique* (1881), T. IV, p. 184 et suiv.
[2]) Journal le *Temps*, du 17 août 1881.

grande, la mémorable action du judaïsme dans l'histoire des peuples s'exerce à peu près exclusivement, depuis dix-huit siècles, sous le nom et dans les formes du christianisme. » — « Je ne sais voir dans la Bible, dit encore M. Scherer, que le fait capital d'une morale religieuse et d'une religion morale, que cette admirable parole évangélique qui, toute nouvelle qu'elle paraisse, n'en est pas moins un écho, un prolongement de la parole prophétique. L'Évangile est déjà dans Isaïe et dans Jérémie. Jésus, à le bien prendre, n'a été que le dernier des prophètes, le plus grand, le plus tendre, le plus original, le plus populaire, mais absolument de la même inspiration. Que si son enseignement est devenu la religion que nous voyons, il ne faut pas s'en scandaliser outre mesure; le mythe et le rite sont l'alliage à la fois déshonorant et indispensable sans lequel le métal serait trop pur pour servir aux usages des hommes. Quoi qu'il en soit, le christianisme, je le répète, est essentiellement du judaïsme, et cette gloire doit suffire à celui-ci. C'est sous cette forme, dans tous les cas, c'est en vertu de l'accent particulier qu'elle a trouvé sur les lèvres de Jésus, que la pensée juive est destinée à conserver sa place dans la conscience de l'humanité. Le judaïsme est immortel parce qu'il a produit l'Évangile et parce que l'Évangile a été pour l'âme humaine une source d'expériences spirituelles dont les effets ne s'évanouiront jamais entièrement. »

C'est là, non plus dans les termes de sacristie que nous rappelions tout à l'heure, mais dans la langue vibrante et précise de la philosophie moderne, la même fin de non recevoir. La raison d'être du judaïsme ancien, c'est le christianisme auquel il aboutit naturellement : sitôt le christianisme paru, le judaïsme proprement dit n'a plus de raison d'être.

M. James Darmesteter savait trop bien et l'étendue et la profondeur du préjugé auquel il s'attaquait, pour ne pas procéder avec une extrême prudence. Il sent que sa thèse sera gagnée devant le tribunal de l'opinion s'il fait voir que l'histoire du peuple juif présente une unité, une cohérence, une continuité sans mélange, sans fissure, sans lacune. Il s'applique aussi à ne négliger aucun des traits qui la rehaussent. « Dans ce renouvelle-

ment, dit-il avec la gravité et la force d'un Guizot, dans ce renouvellement de la science historique qui sera une des gloires sûres de notre siècle, l'histoire du peuple juif occupera de jour en jour une place plus large, à mesure que les découvertes partielles, en se coordonnant, laisseront mieux paraître dans ses grandes lignes le développement de l'humanité aryo-sémitique. Ce qui, en effet, au regard de l'historien, fait l'intérêt propre de la nation juive, c'est que, seule entre toutes, il la retrouve à toutes les heures de l'histoire, et qu'en suivant le cours de ses destinées, il se voit transporté tour à tour au milieu de presque toutes les grandes civilisations et de presque toutes les grandes idées religieuses qui ont marqué jusqu'ici dans le monde civilisé dès l'aube de l'histoire. Il voit tour à tour défiler sur le chemin d'Israël les tribus nomades et polythéistes des Sémites primitifs, l'Égypte et son sacerdoce, la Syrie et ses dieux, Ninive et Babylone, Cyrus et les Mages, la Grèce et Alexandre, Alexandrie et ses écoles, Rome et ses légions, Jésus et l'Évangile; puis, quand l'unité nationale se brise et que la dispersion jette les Juifs aux quatre vents du monde, l'historien qui les suit en Arabie, en Égypte, en Afrique et dans tous les pays de l'Europe occidentale, voit encore passer sous ses yeux Mahomet et l'Islam, l'Aristote des Scolastiques et leur philosophie, toute la science du moyen âge et tout son commerce, les Humanistes et la Renaissance, la Réforme et la Révolution. »

Les conditions d'une étude d'ensemble de l'histoire du peuple juif, — tâche superbe mais effrayante, — ne se rencontrent que d'hier, grâce à un double et simultané progrès. D'une part, la liberté de penser entrée dans les mœurs, de l'autre, « une succession de découvertes inouïes et inattendues » rendent possible qu'on « tente » ou qu'on « entrevoie » cette « grande histoire. » Je m'accorde pleinement avec M. Darmesteter.

Nous avons été tout particulièrement curieux de voir si l'exposition que fait le jeune et intrépide auteur, de l'histoire et de la religion juive anciennes répondait à l'état actuel de la science. Le cadre premier, nous le reconnaissons avec plaisir, est tracé d'une main ferme et sûre : « A l'origine une tribu nomade, de race

sémitique ; — après de longues migrations à travers les plaines de la Mésopotamie, de la Syrie et de l'Égypte, cette tribu établit sa demeure au milieu des peuples de Canaan, dans le voisinage des Phéniciens. L'histoire matérielle des Hébreux durant cette période est obscure; leur histoire religieuse plus encore,... il n'est point resté de trace distincte de l'itinéraire de leur pensée. La seule chose certaine et reconnue, c'est qu'ils sont primitivement idolâtres et polythéistes; ils le sont comme tous les peuples de la race dont ils sortent, sans qu'il soit possible cependant de déterminer les traits propres de leur mythologie... »

A peine établis en Palestine et constitués en nation, les Israélites, selon l'ingénieuse expression de M. Darmesteter, « s'assurent un dieu national, font contrat avec lui, l'opposent aux dieux nationaux des peuples voisins. Ce dieu national, cet Elohim ne diffère pas encore essentiellement de ses voisins, ni par les attributs qu'on lui prête, ni par le culte qu'on lui rend : il n'est pas encore la négation des autres dieux, ce n'est pas encore le dieu du monde, c'est le dieu d'Israël. » Sur ce point encore, M. Darmesteter, servi par sa vaste et sûre information, a marqué de traits aussi vifs que précis l'état des choses tel qu'il résulte des récents travaux de la critique. Dans ce qui suit, nous ne serons pas aussi complètement d'accord avec lui.

D'après le brillant apôtre du judaïsme, « toute l'histoire de la royauté n'est qu'une lutte continue, souvent sanglante, entre le dieu national et les dieux étrangers... Cette lutte, à laquelle se rattachent les grands noms de l'ancien prophétisme, se termine par la victoire du dieu hébreu, vers la chute de la royauté. » Ces assertions sont très contestables et ne me semblent devoir être admises qu'avec réserve; si les « grands noms de l'ancien prophétisme » désignent, ce que je crois, Élie et Élisée, il en faudra rabattre, la légende de ces deux personnages ne laissant pas même à l'examen un résidu historique certain. « Au même instant (où triomphe le dieu national), continue M. Darmesteter,... ce dieu lui-même subit une altération profonde. Ce n'est plus un dieu national à la façon des autres... Le dieu d'Israël, grandi par la défaite de son peuple, en devient le dieu universel, le dieu uni-

que, le dieu d'Isaïe et des prophètes, le dieu du décalogue, Jéhovah, celui qui est. C'est toujours bien le dieu d'Israël, puisqu'il s'est révélé à Israël seul, qu'Israël seul a su le deviner; mais c'est le dieu sans second; ce n'est plus le dieu jaloux du premier mosaïsme et des Elohistes, qui a faim de victimes et d'offrandes... » Ces lignes sont si éloquentes dans leur laconisme presque lapidaire qu'on préférerait se laisser entraîner à leur rythme impérieux plutôt que d'y relever des côtés faibles. Il y a d'abord, sinon une contradiction positive, au moins un certain vague dans la manière dont l'écrivain rattache le progrès dans la conception divine aux catastrophes finales du royaume juif, puisque l'idée « messianique » y est sensiblement antérieure, de son propre aveu. Ce qui est tout à fait inadmissible, c'est l'emploi du terme *élohisme* pour désigner la manière de voir ancienne, *le dieu particulier*, et de celui de *jéhovisme* pour exprimer l'idée plus récente du *dieu universel*. Tous les derniers historiens de la religion israélite ont rejeté cette vue, proposée il y a une quarantaine d'années, sinon plus, et dont une étude plus approfondie a démontré l'inexactitude. L'information de M. Darmesteter a été ici moins rigoureuse qu'à son ordinaire. Si le dieu national a un nom qui lui appartienne en propre, c'est celui de *Yahvéh* (Jéhovah); cela a été mis au-dessus de toute discussion. Quant à la désignation d'*Elohim*, elle appartient sans doute à des textes anciens, mais elle est également préférée par des auteurs post-exiliens comme exprimant mieux l'idée du divin, de la divinité. Le seul argument que le savant écrivain pourrait invoquer en faveur de l'identification qu'il admet entre le jéhovisme et l'idée du dieu universel, serait l'étymologie prétendue de Yahvéh (Jéhovah), « celui qui est. » Mais cette étymologie ne supporte pas l'examen, nous le ferons voir tout à l'heure, et d'ailleurs ne saurait prévaloir contre l'emploi de cette désignation dès les époques reculées. Je regrette vivement ce défaut d'une enquête assez récente, qui jette une obscurité fâcheuse sur une phase capitale de l'ancienne religion israélite.

Sous l'influence des mêmes théories, aujourd'hui abandonnées sans esprit de retour, M. Darmesteter nous représente à tort le sacerdotalisme et le ritualisme qui signalèrent la restauration

comme représentant « l'ancien élément national, » comme « un legs bizarre de la vieille idolâtrie sémitique. » C'est là une vue absolument erronée. J'aurais voulu voir aussi dégager avec plus de netteté l'idée juive post-exilienne et montrer quel fut le ressort de cette propagande juive qui fraya les voies au christianisme.

Rien de plus fin et de plus pénétrant que la manière dont est présentée la naissance du christianisme : « Parmi les messies d'un jour, qui passent et disparaissent sans lendemain sur la scène prophétique, il s'en trouva un qui laissa une impression si profonde sur quelques-uns des Juifs qui l'avaient connu de près, que ceux-là, au lieu de continuer à dire comme leurs frères : « Le Messie va venir, » se prirent à dire : « Le Messie est venu, » et quand il fut mort : « Le Messie est venu ; on l'a tué, il va revenir juger les morts et les vivants. » Cette croyance et cette attente eurent peu de prise sur la masse des Juifs, tout au rêve de la patrie terrestre, et qui savaient trop nettement ce qu'ils désiraient et ce qu'ils attendaient pour prendre ainsi le change de l'espérance ; mais elles eurent une prise merveilleuse sur les masses étrangères, à qui elles apportaient une si bonne nouvelle, que le mal allait finir, qu'un être merveilleux de justice et de douceur allait faire régner la paix et le bonheur. »

Ce judaïsme réformé devint une « religion mixte, compromis entre le passé et l'avenir et qui conquit le monde, auquel elle fit beaucoup de bien et beaucoup de mal ; beaucoup de bien parce qu'elle relevait le niveau moral de l'humanité, beaucoup de mal parce qu'elle arrêtait sa croissance intellectuelle, en rajeunissant l'esprit mythique et en fixant pour des siècles l'idéal métaphysique de l'Europe aux rêves de la décadence alexandrine et aux dernières combinaisons de l'hellénisme tombé en enfance[1]. L'histoire du christianisme appartient à l'histoire juive jusqu'au moment où cet élément mystique et métaphysique triomphe... L'histoire a donc ici double tâche : étudier le judaïsme dans le peuple juif et en dehors de lui. »

J'arrête ici mes citations et mon analyse. Il me suffira de dire

[1] Nous ne relèverons point ce qu'il y a de trop absolu dans ces assertions.

encore que M. Darmesteter, après avoir retracé en quelques pages colorées et singulièrement neuves — au moins pour ses lecteurs non israélites — la vie si complexe de l'Israël dispersé et persécuté, arrive à l'époque de la Révolution française et y voit une époque décisive dans l'histoire du judaïsme, parce que « pour la première fois, sa pensée se trouve en accord et non plus en lutte avec la conscience de l'humanité... Le judaïsme est enfin arrivé en présence d'un état de pensée qu'il n'a pas à combattre, parce qu'il y reconnaît ses instincts et ses traditions. » En effet le judaïsme tout entier se ramène à deux dogmes : « Unité divine et messianisme, c'est-à-dire unité de loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité[1]. »

M. Scherer, dans l'article dont j'ai parlé plus haut, a relevé avec beaucoup de force l'exagération qui perce dans ces lignes : « Représenter le christianisme, écrit-il, comme ayant à demi avorté et le judaïsme comme n'ayant, au contraire, rien d'essentiel à abandonner pour continuer à jouer un rôle et à exercer une action bienfaisante, c'est à mon avis doublement méconnaître les faits. L'auteur oublie que ce dieu juif dont il vante l'unité est un dieu strictement national et dont le culte ne devait se répandre que pour rassembler les croyants à Jérusalem. Il oublie que, si le règne du Messie est un règne de justice, c'est en même temps un règne terrestre et visionnaire, une conception apocalyptique. Libre à l'écrivain de spiritualiser ces croyances pour en dégager ce qu'il croit en être le contenu essentiel, mais alors pourquoi ne pas accorder le même privilège au christianisme et ne pas

[1]) J'aurais voulu voir M. Darmesteter, dans l'intérêt même de la thèse qu'il défend et dont je souhaite avec lui le succès, s'arrêter ici et ne compromettre point ses avantages par une déclaration, qui a généralement semblé excessive : « Ce sont les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent, dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès*. » Les lignes qui suivent étaient également à garder par devers soi : « C'est pour cela que le judaïsme, seul de toutes les religions, n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social et qu'il a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes. Ce ne sont pas des forces hostiles qu'il accepte ou subit par tolérance ou politique, pour sauver par un compromis les débris de sa force : ce sont de vieilles voix amies qu'il reconnaît et salue avec joie, car il les a, bien des siècles déjà, entendu retentir dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant. » Ce judaïsme là n'est-ce pas plus encore le judaïsme de M. Darmesteter que celui de l'histoire?

lui permettre de dégager aussi de sa métaphysique et de sa mythologie une idée plus haute et plus profonde? »

Voilà qui est à la fois si vigoureusement pensé et écrit que M. Darmesteter aura dû sans doute s'incliner devant cette rectification tombée de haut. Pourquoi donc mêlait-il à l'excellente thèse historique, dont il se constituait le défenseur, des considérations philosophiques et politiques auxquelles des esprits aiguisés devaient sans peine trouver réponse ?

Reprenons-la donc cette thèse. Au fond M. Darmesteter ne se propose nullement, comme quelques-uns de ses coreligionnaires, de ramener le christianisme au judaïsme. Il est d'esprit assez équitable, de jugement assez désintéressé, pour accorder à M. Scherer que « la grande, la mémorable action du judaïsme dans l'histoire des peuples, s'exerce à peu près exclusivement, depuis dix-huit siècles, sous le nom et dans les formes du christianisme. » Il n'en est pas moins fondé à dire que le judaïsme anté-chrétien constitue la religion à la fois la plus élevée de pensée et la plus sympathique à l'action morale conçue comme élément du bien-être social, qu'ait connue l'antiquité, et que ces caractères fondamentaux, conservés au travers des vicissitudes les plus inouïes, justifient sa présence et sa persistance dans les cadres de la société moderne. Nous ne pensons pas autrement.

Le premier qui ait osé dire ces vérités salutaires dans notre société affranchie du poids des religions d'État, ç'a été un des plus grands hommes de bien de ce siècle, Joseph Salvador[1]. M. James Darmesteter n'est que son fils spirituel et son héritier, et il se plaît à le proclamer[2]. Quand J. Salvador, jeune docteur en médecine de Montpellier, résolut il y a soixante ans de consacrer sa vie à la réhabilitation du judaïsme, il lui fallait, pour atteindre ce but, une ténacité, une intelligence, une vigueur d'âme et de pensée peu communes. Qu'étaient-ce en effet que les Juifs pour

[1]) *Joseph Salvador*, sa vie, ses œuvres et ses critiques, par le colonel Gabriel Salvador, 1 vol. in-18, de 539 p. Paris, Calmann Lévy, 1881.

[2]) Voyez *Annuaire de la Société des Études juives*, première année (1881), le travail intitulé *Joseph Salvador*, où M. J. Darmesteter a mis ses qualités ordinaires de finesse et d'élévation, en particulier les premières pages où l'écrivain explique comment il s'est rencontré sans le savoir avec son illustre prédécesseur et le cas qu'il fait de cet accord.

ceux qui avaient mission de communiquer aux hommes la pensée même de la divinité, sinon la nation déicide conservée par la sévérité divine comme un exemple à la fois mémorable et lamentable de l'infaillible accomplissement des jugements célestes ? Par une série d'ouvrages, tous inspirés par la même préoccupation, M. Salvador montra ce qu'avait été le judaïsme dans le passé et quelle était sa place dans le nouvel ordre de choses fondé sur la liberté de conscience.

L'œuvre était déjà si ferme, si solide, d'aspect si vigoureux et imposant bien des années avant la mort de son auteur, qu'un écrivain philosophique distingué pouvait la résumer en des termes auxquels le biographe de M. Salvador donne sa complète approbation. « Quel est le but que s'est proposé l'auteur de *Paris, Rome, Jérusalem?* écrivait M. Franck. Considérant avec raison comme une force toujours vivante, toujours active ce qu'il appelle la *religion des Écritures*, cette vieille foi du Sinaï, qui, après avoir produit successivement la nation et le culte des Hébreux, l'Évangile et toutes les variétés du christianisme, le Coran et les sectes musulmanes, pénètre encore aujourd'hui l'esprit, les mœurs, les institutions des peuples les plus civilisés de la terre, il s'en est contitué à la fois l'historien, le juge et le prophète ; il a voulu montrer ce qu'elle a été depuis son origine jusqu'à notre siècle, ce qu'elle est devenue sous l'empire de la société nouvelle créée par la Révolution et quel rôle lui est réservé dans l'avenir. Chacun des ouvrages de M. Salvador marque une des étapes qu'il a parcourues. — Dans l'histoire des *Institutions de Moïse*, nous assistons, pour ainsi dire, à la naissance du peuple hébreu; nous le voyons dès le berceau, marqué par la religion d'une empreinte ineffaçable, recevant d'elle ses mœurs, ses lois, son gouvernement, sa nationalité, tandis que la religion de son côté, ne semble vivre que par lui et dans lui. — Le livre qui a pour titre *Jésus-Christ et sa doctrine* nous représente le vieux dogme et l'antique législation consacrée par le Pentateuque, luttant contre une religion nouvelle qui, à l'abri même de leur autorité, en invoquant les noms de Moïse et des prophètes, travaille à les détrôner et à prendre leur place.

— La même foi politique et religieuse, le même esprit des Écriture opposant héroïquement une poignée d'hommes, les restes sanglants d'un petit peuple mutilé et opprimé, aux forces réunies du paganisme, c'est-à-dire à la puissance des Césars, tel est le spectacle qu'offre à nos yeux l'*Histoire de la domination romaine en Judée*. Enfin *Paris, Rome, Jérusalem*, c'est le dénouement de ce drame qui, après trois mille ans de durée, n'est pas encore fini; c'est la conclusion de ce syllogisme en action, c'est la liquidation du présent aussi bien que du passé, et le programme de l'avenir. — L'œuvre que M. Salvador s'est imposée se trouve donc accomplie. Son œuvre est là devant nous, tout entière, arrivée à son dernier terme de maturité. » Ainsi l'éminent penseur avait donné, non seulement pour lui-même, mais pour la religion tout entière dont il s'était fait le champion, une réponse au doute qui avait étreint sa jeunesse : « Si Jérusalem est anéantie de par la vérité et par le droit, pourquoi ne nous ferions-nous pas un devoir d'en convenir ? Qui nous empêcherait de reconnaître que la synagogue doit se dissoudre d'elle-même... ? Si, au contraire, la vérité et le droit amenaient à d'autres résultats, alors comment concevrions-nous le devoir qui nous serait dicté [1] ? »

En écrivant *J. Salvador, sa vie, ses œuvres et ses critiques*, l'héritier de ce grand nom a composé un chapitre des plus importants de l'histoire des idées religieuses au XIXe siècle, qu'on pourrait intituler ainsi : Comment une ancienne religion, après dix-huit siècles d'oppression et de silence, sait faire reconnaître son droit de cité dans une société transformée par une notion nouvelle des droits de l'individu. M. Gabriel Salvador a entrepris et mené à bout cette tâche de la façon la plus intelligente et la plus instructive. On ne ferme pas son volume, si plein et si riche, sans admirer l'humanité dans un de ses plus nobles représentants, sans vénérer le judaïsme comme un des plus purs flambeaux qui se soient allumés et continuent de briller sur la terre.

Nous ne dirons qu'un mot de la manière dont J. Salvador a conçu et exposé le judaïsme ancien, ce qu'il appelle le *mosaïsme* d'après une expression que l'état des études critiques autorisait

[1]) J. Darmesteter, dans *Annuaire*, etc., p. 12.

encore dans la première partie de ce siècle. Pour l'éminent écrivain, les « institutions de Moïse » sont l'œuvre d'un vigoureux penseur, lequel a jeté, en quelque sorte, dans leur moule un peuple encore primitif. Pour la science historique contemporaine les « institutions juives » sont le lent produit d'un développement interne, accéléré ou contrarié tantôt par les circonstances politiques, tantôt par d'éminentes personnalités [1]. Si l'unité de ces institutions cesse donc d'être pour nous celle qu'impriment à son œuvre le génie et le tour d'esprit propres à une individualité déterminée, elle n'en subsiste pas moins comme affirmation de l'unité interne de développement d'un groupe social fortement constitué. M. Salvador, d'ailleurs, en adoptant l'opinion traditionnelle, qui était plus commode à son objet et répondait davantage aux tendances de son esprit, n'apportait en cette question aucun parti pris. « Que le Pentateuque, s'exprimait-il, soit écrit par un seul homme ou par plusieurs, quelques siècles plus tôt ou plus tard, le Pentateuque offre un ensemble imposant dont les moindres détails ont exercé dans la pratique une longue influence. Il est à mes yeux Moïse ou le législateur, comme l'Iliade est Homère, comme les œuvres d'Hippocrate sont Hippocrate lui-même, quoiqu'on y signale aussi les traces d'une coopération successive, quoiqu'on ait révoqué en doute jusqu'à l'existence de ces grands hommes [2]. »

Ce qui me semble plus contestable dans l'œuvre de M. Salvador, comme dans les prétentions de quelques-uns de ses disciples, c'est son ambition de ramener le judaïsme ancien à ce que j'appellerai une *démocratie contractuelle*, les contractants libres étant d'une part la divinité, de l'autre le peuple. Bossuet avait déjà dit : « Dieu par le moyen de Moïse assemble son peuple, leur fait à tous proposer la loi. Tout le peuple consent expressément au traité. » Salvador force la note sans ménagement. Pour lui, la loi de Moïse n'est pas autre chose que « la raison humaine, formulée par Dieu, reconnue et consentie par l'homme... La loi est un

[1]) Voyez notre bref exposé intitulé *Mosaïque (Loi)* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome IX.

[2]) Aussi M. Salvador intitule-t-il son grand ouvrage : *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu.*

pacte entre Jéhovah et le peuple à qui il l'offre : elle n'est pas imposée, elle est offerte et acceptée. — Moïse ayant exposé aux Hébreux toutes les paroles de Jéhovah, ils répondent d'une voix unanime : Nous les acceptons !.... Pourtant, si le culte de Jéhovah ne paraissait pas bon à vos yeux, l'option vous est laissée, choisissez aujourd'hui ce que vous trouverez convenable, ce qui vous plaît... Jéhovah est le législateur, mais le législateur consenti[1]. »

Eh bien! non, cette *théocratie démocratique* n'est qu'une fantasmagorie ; elle n'a jamais existé chez les anciens Israélistes, il faut le dire bien haut. Il y a dans leurs institutions des choses admirables, un sentiment très vif de l'égalité et de la charité, par dessus tout une affirmation sublime de la solidarité sociale; mais il n'y a jamais eu pour eux faculté *d'option* parce qu'il n'y avait pas liberté de conscience. L'idée d'un contrat conclu entre la divinité et son peuple préféré, par lequel la première s'engage à protéger celui-ci, et le second à remplir les obligations morales réclamées par la voix céleste, apparait sans doute en maint endroit avec beaucoup de force et d'élévation, mais la législation d'un bout à l'autre proclame que celui qui aurait indiqué sa préférence pour une autre organisation aurait été mis hors la loi sans autre forme de procès. Les préoccupations philosophique et politique du commencement du siècle expliquent et excusent seules des exagérations qui, si elles étaient prises au pied de la lettre, bouleverseraient tout ce que nous savons d'un peu sûr touchant le développement des peuples de l'antiquité, où la religion et la nationalité étaient inséparables. Ce qui caractérise précisément encore le judaïsme de nos jours et lui assigne un caractère à part, c'est cette alliance demeurée indissoluble entre la race et la religion. Qu'on n'aille donc pas nous parler de liberté de conscience! Qu'on ne nous représente pas Yahvéh (Jéhovah) disant aux Israélites, comme Léopold de Belgique à l'émeute : « Si vous en avez assez de moi, je me retirerai ! »

En terminant ce bulletin, nous consacrerons quelques mots à

[1]) D'après Darmesteter, *Annuaire*, etc., p. 17-18.

deux travaux importants relatifs au judaïsme ancien parus dans cette *Revue*.

Nos lecteurs n'ont pas manqué de remarquer l'ingénieuse dissertation que M. Gustave d'Eichthal nous a donnée sous ce titre : *Sur le nom et le caractère du dieu d'Israël Yahvéh (Jéhovah)*[1]. Le pénétrant écrivain s'y est attaqué à l'idée très universellement répandue dans les cercles savants que le nom du dieu national israélite trouve son explication dans la racine *hayah* (être), employé sous la forme archaïque, havah, dont il représenterait le futur-présent à la 3e personne du singulier, soit au mode *kal*, soit au mode *hiphil* : dans la première hypothèse, Yahvéh devrait se traduire par *il est*, dans la seconde par *il fait être*, ce qui aboutirait aux idées de *Être* (par excellence) ou de *Créateur*.

Il est incontestable que cette prétention étymologique tire son appui d'un passage fameux de l'Exode, dont il est indispensable de reproduire ici les principales lignes. Lors de l'apparition céleste à Moïse au Horeb (Exode, chap. III), la divinité se présente à son délégué comme le « dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » Cette désignation semblant insuffisante à Moïse, il insiste pour obtenir quelque chose de plus précis : « Quand j'irai, dit-il, vers les enfants d'Israël, leur dire : *Le dieu de vos pères* m'envoie vers vous, — s'ils me demandent : Quel est son nom? — que leur répondrai-je? » Sommé de livrer son *nom propre*, Dieu répond : « Je suis celui qui est (Éheyéh asher éheyéh = sum qui sum). Tu répondras aux enfants d'Israël : *Éheyéh* (je suis) m'envoie vers vous. » — La curiosité de Moïse devrait sembler satisfaite. Il n'y paraît point, puisqu'une seconde réponse, très différente, suit la première. « Dieu, continue le texte, dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : *Yahvéh, le dieu de nos pères*, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération. »

Il suffit d'apporter à l'examen de ce passage un peu de la précaution que réclament les textes de l'antiquité hébraïque, si

[1]) *Revue de l'histoire des religions* (1880), T. I, p. 357.

volontiers surchargés et interpolés, pour sentir que la version primitive a subi une altération. La seule des deux réponses qui convienne à la question posée est la seconde; la première (dans l'ordre actuel du texte) a été insérée après coup par un théologien jaloux de faire ressortir le sens profond contenu dans le nom divin, sens profond que le vocable Yahvéh lui semblait insuffisant à exprimer. Là où un premier auteur avait dit : le nom du Dieu national d'Israël, du Dieu de ses ancêtres, est *Yahvéh*, un théologien de récente époque déclare que le principe de la divinité est l'*être*.

Ce premier point fixé, — et M. d'Eichthal l'a tiré au clair avec trop de soin pour qu'on puisse désormais contester la justesse de sa supposition, — une autre question se pose : l'auteur de l'explication métaphysique du nom divin a-t-il prétendu rattacher le nom *Yahvéh* à la racine hayah (havah), comme l'admettent implicitement tous ceux qui ont eu à s'occuper du passage en question? Là encore, à mes yeux, M. d'Eichthal a vu parfaitement clair. Si le théologien interpolateur avait voulu ramener l'étymologie de Yahvéh à la racine *être*, il s'y serait pris tout autrement; il aurait entrelacé son explication à la déclaration du texte qu'il avait sous les yeux et non *substitué* sa propre déclaration à celle de l'écrivain sacré, qu'il relègue délibérément au second plan. Il se serait également arrangé pour que le nouveau nom divin *Éheyéh* se rapprochât tant soit peu de l'ancien : or à qui fera-t-on croire que *Éheyéh* et *Yahvéh* puissent jamais se confondre? Certainement, si pour l'auteur de l'interpolation, Yahvéh avait signifié soit *il est*, soit *il fait être* (Être ou Créateur) il aurait trouvé le moyen de l'indiquer. Mais il n'en a cure. Ce qu'il veut, ce n'est pas interpréter le nom antique d'Yahvéh, c'est révéler le secret de l'idée divine : quel est le nom (le sens profond, l'idée) du Dieu des ancêtres? — C'est l'idée *d'être*. — Quand s'est rencontré ce métaphysicien? Il n'est point aisé de le dire. N'y a-t-il pas là déjà l'influence de la philosophie grecque telle qu'elle a pu se produire à partir des conquêtes d'Alexandre? — C'est probable.

Et maintenant que signifie le nom de Yahvéh? C'est sans

doute, les textes sont là pour le prouver, une désignation ancienne. On est libre, — pourvu qu'on se défende d'une affirmation trop rapide ou trop entière, — de le rapprocher du radical *havah*, auquel il peut se rattacher grammaticalement en conservant sa vocalisation habituelle [1]. Si donc nous considérons Yahvéh comme la troisième personne du futur (kal ou hiphil) du verbe havah, voilà ce que le lexique hébreu nous apprend sur le sens de cette racine : Havah signifie bâiller, être béant (gæhnen, klaffen, *hiare*) ; en arabe, ce radical a donné naissance à un dérivé pour lequel le dictionnaire emploie les mots : le χάσμα qui sépare le ciel de la terre, c'est-à-dire l'atmosphère large et vide. De là, le sens de *libere ferri, labi, cadere, deorsum ruere* [2]. — En entrant dans cet ordre d'idées, on entrevoit une série de significations beaucoup plus appropriées à l'aurore d'une civilisation. Yahvéh pourrait donc désigner le ciel béant ou bâillant (*hiat*) ou, si l'on veut encore, l'éclair. Pour ma part, je ne me prononce en aucune façon pour l'une ou l'autre de ces suppositions. Je dis seulement que, si l'on persiste à rattacher Yahvéh à la racine havah, c'est dans la direction que j'indique qu'il convient, dans l'état actuel de la science, de porter sa curiosité. — En tout état de cause, M. G. d'Eichthal a rendu un service sérieux aux études religieuses hébraïques en montrant la fragilité d'une hypothèse passée presque à l'état de lieu commun de la science.

M. Joseph Halévy, de son côté, dans une étude intitulée : *Esdras et le code sacerdotal* [3], s'est attaqué à l'une des plus grosses questions de l'histoire israélite. « Je ne connais, dit notre collaborateur, aucun personnage de l'Ancien Testament qui ait été aussi gratuitement surfait que le prêtre et scribe babylonien Ezra ou Esdras. La légende talmudique voit en lui un second Moïse ;

[1]) Seulement, puisqu'il s'agit d'un nom ancien, il ne faut pas, comme y incline M. d'Eichthal (p. 371), demander l'explication à une « racine araméenne », c'est-à-dire récente, et revenir par ce chemin détourné au sens : *Il est* ou *il fait être*. *Havah* n'est en effet égal à *Hayah* que pour la basse époque. Voyez Gesenius, 8e édition allemande, p. 213.

[2]) Gesenius' h. und c. Handwörterbuch ü. das A. T. 8e Auflage von Mühlau und Volck, 1878, *sub voce* havah, p. 213, colonne 2.

[3]) *Revue de l'histoire des religions* (1881), T. IV, p. 22.

l'école critique moderne le considère comme le promulgateur, parfois même comme le compilateur du Pentateuque; tous font de lui un homme extraordinaire, dont l'action aurait fait époque, voire point tournant dans le développement du judaïsme. Et cependant, si on consulte l'histoire, on ne découvre rien qui puisse justifier une appréciation aussi enthousiaste. »

Esdras, mis sur la sellette dans la personne de ses patrons contemporains, est l'objet d'un véritable réquisitoire, conduit avec une verve et une sûreté qui ne peuvent manquer de faire une grande impression. D'après M. Halévy, ce prétendu « introducteur de la loi » n'était qu'un personnage fort médiocre et secondaire, nullement à la hauteur d'un tel rôle et auquel les textes prêtent en effet de tout autres préoccupations. « Même en supposant, écrit-il, la parfaite historicité de tous les faits rapportés par l'auteur des Chroniques, il sera, je crois, impossible de méconnaître combien peu la personne d'Esdras avait les qualités nécessaires à un promulgateur d'une nouvelle législation, que dis-je, à un simple réformateur d'abus. D'après la donnée formelle du narrateur, Esdras n'eut, dès le début, que la seule ambition d'étudier et d'accomplir à son aise les observances de la loi et d'en propager la pratique parmi la masse ignorante du peuple » (Esdras VII, 10). D'après cet écrivain, un psaume (le LI[e]) est de nature à nous expliquer l'état d'esprit du « prêtre et scribe. » et M. Halévy nous donne de cette page une maîtresse traduction, qui a été pour moi, comme elle le sera pour d'autres, un lumineux éclair sur une époque obscure et mal comprise. Quant à savoir si le code dont Esdras donna solennellement lecture au peuple assemblé, était un nouveau code sacerdotal connu de lui seul (tout au plus des chefs de la communauté), comme le prétendent de récents auteurs (Kuenen, Reuss, Wellhausen), M. Halévy le conteste également soit par les résultats tirés d'une analyse très soignée et très lucide du texte, soit au moyen de pénétrantes remarques. « L'histoire, dit-il, n'a point cru devoir indiquer qu'il y eût là une nouvelle législation, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir

que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers, etc... » D'après notre collaborateur, une chose demeure certaine, « c'est qu'il n'existe aucune raison sérieuse pour attribuer à Esdras la promulgation du code sacerdotal et encore moins la rédaction définitive du Pentateuque. »

Sur le second point, M. Reuss, et nous l'en avons loué [1], s'était déjà séparé du groupe de savants visés par M. Halévy, en réclamant un intervalle entre la promulgation du Code sacerdotal et l'achèvement du Pentateuque. Sur le premier, qui est de beaucoup le plus important, la remarquable dissertation du vigoureux critique ne manquera pas de rouvrir le débat. Il est certain qu'on a commencé à mettre en avant ce nom d'Esdras parce que cela a semblé un clou tout trouvé pour y accrocher une œuvre qui, sans cela, restait quelque peu en l'air. Puis on s'est attaché à confirmer cette désignation par des raisons de valeur diverse, dont celle empruntée à la tradition rabbinique n'a — M. Halévy a cent fois raison de le dire — aucune espèce de valeur et dont on ne peut pas dire des autres qu'elles soient, à l'heure qu'il est, élevées au-dessus de la discussion. Ce qui a le plus encouragé la critique dans cette voie, ç'a été l'assentiment général donné à la proposition de rattacher la législation deutéronomique à la fameuse découverte du « livre de la loi » sous Josias. On espéra donc trouver dans Esdras et dans le passage, discuté ci-dessus, qui note son intervention dans la promulgation de la loi, un point d'attache non moins solide pour une œuvre que, d'après ses caractères internes, on estimait se rapporter à l'époque de ce personnage. C'était peut-être un poids bien lourd, pour reprendre notre image de tout à l'heure, accroché à ce clou, lequel, secoué comme il vient de l'être par M. Halévy, semblera désormais ébranlé, sinon arraché tout à fait.

La thèse elle-même, avancée par Graf, soutenue avec autant de verve que de solide érudition, par MM. Reuss, Kuenen, Wellhausen et qui, après quelques résistances, commence à être généralement acceptée par la critique indépendante, à savoir la

[1]) *Bulletin de la religion juive* dans la *Revue* (1880), t. I, p. 222 et suiv.

succession de ces trois grands chaînons : document jéhoviste-prophétique, Deutéronome, code sacerdotal, correspondant le premier aux IX-VIII[e] siècles, le second à la fin de la royauté, le troisième à la restauration post-exilienne, est-elle ébranlée, à son tour, par la démonstration, provisoirement admise avec M. Halévy de l'insignifiance du rôle d'Esdras? Il ne me le semble pas. Outre que le concert de tant d'hommes éminents qui ont dû tous — le fait est capital — sacrifier, pour arriver à cette conviction, des préjugés plus ou moins tenaces et ont cru devoir s'incliner devant les faits ; outre que ce concert, dis-je, est une présomption singulièrement grave en faveur de la vérité générale de la thèse en question, le fait d'un rattachement hâtif à un fait historique mal interprété ne saurait l'infirmer. Détachons ce lien, s'il est reconnu qu'il n'est pas à sa place ; il n'en restera pas moins que le code sacerdotal est l'expression autorisée des vues qui prévalurent lors de la reconstitution du judaïsme après l'exil de Babylone [1].

M. Halévy assure, il est vrai, en terminant son article, et cherche à démontrer que « le Lévitique et les livres qui le précèdent forment le point de départ de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans le XX[e] chapitre d'Ezéchiel et sont par conséquent antérieurs à la captivité. » C'est peut-être aller un peu vite en besogne ; quant à nous, auquel il est impossible d'entrer actuellement dans le détail de cette discussion, nous n'opposons pas davantage de parti pris à cette constatation. Nous craignons seulement, — c'est au moins une impression, — que M. Halévy, suivant à tort l'exemple de ceux qu'il combat, n'incline à considérer Exode-Nombres en bloc comme étant ou n'étant pas d'une époque donnée. Nous pensons plutôt que, tandis que la législation reconnue pour la plus antique n'échappe pas elle-même au soupçon d'interpolations et de remaniements plus récents, le code sacerdotal peut fort bien recéler des parties anciennes sans cesser d'être toutefois l'expression

[1]) Ce qui prouve aussi que ces questions sont loin d'avoir reçu une solution définitive, c'est la tentative que projette actuellement M. d'Eichthal (cité toutefois par M. Halévy comme un des défenseurs de l'idée qu'il repousse) de rattacher à Esdras non plus le code sacerdotal, mais le Deutéronome lui-même. La *Revue* publiera prochainement une étude de ce savant sur ce sujet.

authentique d'une civilisation et d'un état d'esprit arrêtés, qui sont ceux de la restauration. Ainsi pourrait se justifier la thèse finale de M. Halévy, sans avoir pourtant tout l'effet qu'il en attend.

Nous dirons en terminant que c'est avec un vif plaisir que nous voyons un esprit aussi acéré aborder une question où les hébraïsants d'origine israélite se sont laissés devancer et éclipser par les savans d'origine non israélite. Quand même M. Halévy devrait apporter dans les travaux de l'école critique moderne le même trouble qu'il a jeté dans les rangs des assyriologues par son hypothèse de l'*allographie hiératique*, cette *Revue* est trop amie de l'esprit de recherche indépendante pour ne pas lui être reconnaissante d'un effort où l'histoire saura trouver finalement son profit [1].

Maurice VERNES.

[1]) Nous rendons compte dans la *Revue critique* (numéro 52, 1881), d'un travail de M. Studer sur le livre de Job où il arrive à des résultats analogues à ceux que nous avons défendus nous-même. (Cf. *Revue*, p. 229 et suiv.) — M. Reuss, notre infatigable maître, vient de publier la première partie d'une *Histoire des livres de l'Ancien Testament* (en allemand). Nous en parlerons longuement quand l'ouvrage, dont on annonce à bref délai la seconde partie, sera achevé.

LA FOI EN LA RÉDEMPTION

ET AU MÉDIATEUR

DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS[1].

Chaque acte vraiment religieux consiste dans l'union d'un acte divin de révélation et d'un acte humain de foi. C'est le concours de Dieu et de l'homme. Il faut distinguer les deux éléments, non les séparer; c'est la grâce et la foi. Ce qui prouve bien la réalité de ce double élément, c'est que partout l'effet que la religion demande à produire, c'est-à-dire délivrance du malheur et acquisition d'un salut supérieur, passe pour être la conséquence de la révélation divine d'une part et celle du culte de l'homme de l'autre. La représentation religieuse combine ces deux côtés dans la contemplation idéale des *figures médiatrices* de l'histoire et de la légende religieuses. Elles rendent sensible à la foi le rapport du divin et de l'humain dans une unité personnelle, soit qu'envoyés de la divinité, elles servent d'intermédiaires de la révélation par leur *activité*, soit que par leur *essence* elles tiennent le milieu entre Dieu et l'homme, participent à l'une et l'autre nature et incarnent ainsi l'union religieuse dans leur personnalité métaphysique.

I.

Commençons par *les médiateurs des religions de la nature*. Tantôt ce sont des dieux devenus hommes qui pendant quelque temps ont accompli leurs actes bienfaisants sur la terre en faveur de l'humanité; tantôt des hommes divinisés qui montent sur l'échelle du mérite et du bonheur; tantôt des fils de dieux qui engendrés d'immortels, manifestent leur origine supérieure dans une vie humaine sublime et glorifient cette vie par une ascension finale dans le monde des dieux. Nous aurons donc à ramener la formation de telles légendes à une double cause; l'une idéale ou mythologique, l'autre réelle ou historique.

1) D'après Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*.

Ce sont ou les dieux de la nature qui dégénèrent dans la mythologie en demi-dieux ou en fils humains des dieux, ou des hommes éminents, qui s'élèvent à l'état de demi-dieux dans l'admiration des contemporains et surtout dans le souvenir pieux de la postérité. Chez les figures principales des légendes héroïques des peuples nous avons sans doute une fusion de deux facteurs, du mythe des dieux et de la légende historique. Cela est vrai des héros de l'épos grec, romain, allemand, comme de ceux de l'épos de l'Inde et de la Perse. La légende des héros offre plus que toute autre une fusion de vieille foi et de vieille tradition, d'idéal et de fait. Les héros sont d'une part des êtres idéaux, surhumains, demi-dieux ou fils de dieux descendus des dieux de la nature; et de l'autre, à la fin les héros nationaux des temps anciens, leurs rois et leurs législateurs, leurs chefs dans les combats, les dompteurs de la barbarie, les fondateurs de l'ordre civil et du culte, les pères des générations royales et sacerdotales. En transportant tous ces souvenirs historiques aux figures idéales des héros on rendit la tradition nationale plus idéale et la légende héroïque plus humaine et plus nationale. L'union de ces deux facteurs, *la légende* et *la fiction*, devait produire des résultats extraordinaires chez un peuple intelligent et enveloppé dans de grands mouvements. Elle est aussi fort importante à observer pour l'appréciation des héros et des médiateurs des religions supérieures.

Le groupe de légendes le plus instructif est celui de *Héraclès*. C'est le Dieu du soleil devenu le héros du soleil, qui accomplit victorieusement sa course au travers de toutes les terreurs de l'année et purifie la voûte céleste pour lui-même et pour son père, le Dieu du ciel, symbole de la lumière triomphante au sens physique et moral. Fils très éprouvé et pourtant victorieux de Zeus et d'une mère humaine, il est la manifestation et la preuve de l'invincible force divine dans l'humilité terrestre de la vie humaine comme dans sa glorification céleste. Il est aussi bien le modèle de la grandeur humaine, qui souffre et combat au milieu de peines sans fin, que le héros divin qui, envoyé d'en haut, et pourvu de force surhumaine, devient le libérateur de l'humanité accablée (Ἀλεξίκακος, *arcens malum*. Σωτήρ). Si dans l'origine son œuvre se rapporte principalement à purifier la terre de monstres et de toute barbarie, les allusions morales profondes ne manquent pas. C'est ce qu'il faut dire surtout des rapports de Héraclès et de Prométhée. Si celui-ci est le représentant de l'humanité naturelle qui par ses efforts titaniques de liberté et de civilisation se précipite dans la faute et le malheur, Héraclès est l'homme divin qui justifie son origine divine par l'obéissance qu'il déploie dans son activité et dans sa souffrance et qui mérite d'être exaucé. C'est lui seul qui puisse délivrer de sa souffrance le malheureux abandonné de Dieu et des hommes. C'est l'idée du premier et du second Adam, de celui qui apporte la mort et de celui qui en triomphe. Héraclès apparaît aussi comme vainqueur des enfers en réprimant et en emmenant le chien infernal, Cerbère; c'est dans cette qualité qu'il est surtout représenté dans les mystères et mis sur la même ligne que Orphée (le μυσταγωγός). Sa fin représente encore cette victoire que la force divine avait remportée sur les puissances de la mort et qui résumait son œuvre de délivrance : au haut de la sainte montagne d'Oeta s'élève, du sein des flammes qui dévorent son enveloppe terrestre, vers le ciel le héros glorifié, enveloppé du nuage de son

père Zeus, conduit par Athéné, entouré de Niké, reçu en triomphe par les Olympiens, et couronné de la guirlande du vainqueur. La colère du destin (Héra) est apaisée et une joie éternelle attend le vainqueur accompli. Remarquons enfin que ce Dieu, homme mythique qui symbolise si merveilleusement la bassesse et la grandeur, la tristesse et la joie, devint encore finalement dans la fable de Prodicus l'idéal allégorique de la vertu purement humaine; idéal dont l'héroïsme consiste dans le triomphe moral sur soi-même, préférant le chemin pénible de la vertu sous la direction d'Athéné à celui de la jouissance inférieure au service d'Aphrodité. Voilà le type de la καλοκαγαθία, contrastant avec le point de vue oriental, tel que la légende du choix opposé de Pâris l'a symbolisé.

On retrouve des idées analogues dans les mythes d'Apollon et de Dionysos, les dieux du soleil et de la lumière. *Apollon*, souillé d'un homicide, doit, pour l'expier, s'enfuir et servir auprès d'Admète en qualité de berger. Ce n'est qu'après s'être purifié ainsi qu'il revient comme le Dieu pur, vraiment lumineux et devient en fondant un culte expiatoire pour les mortels dont il connaît et déplore la faiblesse, un libérateur de toute impureté, depuis la faute qui souille jusqu'à la passion qui enveloppe l'âme. Ici encore le sauveur n'est pas Dieu en lui-même dans son élévation inaccessible, mais le Dieu homme qui entré dans la vie humaine a pris la forme de serviteur, participé à la fragilité humaine et compati au sort commun par la souffrance personnelle.

Dionysos, placé entre le dieu du soleil Apollon et le héros du soleil Hèraclès, représente la force divine (l'ardeur vivifiante du soleil) qui succombe temporairement à la mort, mais pour ressusciter victorieusement, paré de jeunesse et comme régénéré. S'il meurt à l'époque du jour le plus court, sa descente aux enfers, comme celle de Hèraclès, est un triomphe remporté sur l'empire des morts. Il revient de ces profondeurs indompté pour achever son triomphe au travers du ciel et faire son entrée triomphale en héros glorifié dans l'Olympe. L'affinité de ce mythe avec ceux de Hèraclès est évidente; l'un et l'autre ont la nature pour base, plus visiblement pourtant dans celui de Dionysos que dans celui de Hèraclès, qui a revêtu la forme plus spirituelle d'une vie mûrie par l'épreuve et consacrée au salut de l'humanité.

II

Après avoir considéré la *médiation* dans la religion grecque, qui tient le milieu entre la religion de la nature et la religion morale, nous allons en étudier le caractère dans les *religions historiques*.

Ici, la plus haute révélation de la divinité rédemptrice ne saurait consister dans les événements physiques, ni dans les gestes que les héros accomplissent dans l'intérêt de la civilisation en général. Dans les religions historiques, la plus haute manifestation de Dieu se fait dans la conscience religieuse; d'où il suit que les vrais médiateurs entre Dieu et l'homme sont, à leurs yeux, les personnalités, qui occupèrent une première place dans la formation et le développement de la religion et notamment les *fondateurs* eux-mêmes. *L'idée qu'une*

association religieuse se fait de la personne et de l'œuvre de son fondateur reflèchit la conscience religieuse de cette association et ses vues sur l'essence de la religion en général. C'est ici que la philosophie religieuse et la dogmatique positive se touchent de très près. Et il n'est pas permis de négliger ce contact; il y va de l'intelligence philosophique des dogmes positifs les plus importants. Remarquons cependant qu'à notre point de vue philosophique, il importe moins de savoir ce que ces personnages religieux ont été *historiquement*, que ce qu'ils ont été pour la *foi* de leurs partisans. Ce sont deux questions qu'il ne faut pas confondre : l'appréciation idéale de la foi et la réalité historique de son fondateur. Nous ne tenons compte de la question historique que pour autant que la vie du fondateur donna l'impulsion à la formation de sa communauté et indirectement à celle de l'appréciation idéale de la personne de son fondateur.

III

Commençons par la *religion persane* et son fondateur *Zarathustra*. Ses partisans lui assignent une place au centre de l'histoire du monde. Trois mille ans séparent son apparition de la création; c'est la première moitié de la durée du monde; le mal (Ahriman) l'a dominée. Cependant avec Zarathustra se prépare un heureux revirement; c'est pourquoi les bons esprits se réjouissent à sa naissance, tandis qu'Ahriman, pressentant sa défaite prochaine, cherche à neutraliser le champion du royaume de la lumière en lui offrant la domination de la terre pour prix de sa desertion d'Ahura. Mais Zarathustra résiste à la tentation et devient le premier prédicateur de la vraie parole divine qui défait les démons et apporte le règne et les biens d'Ahura. La lutte progressive du royaume de Dieu durera encore 3000 ans à partir de Zarathustra. C'est à ce terme que de sa demeure sortira le consommateur de son œuvre, le grand Sauveur *Souschyang*, qui dans un dernier combat domptera le dragon des ténèbres, opérera la résurrection universelle des morts, jugera le monde et affermira à jamais le règne d'Ahura sur la terre renouvelée. Ce Sauveur de l'avenir est la copie chargée du Sauveur historique; il s'y mêle des légendes héroïques mythologiques provenant de son identification avec l'ancien héros Verethragna. L'importance médiatrice de Zarathustra consiste donc en ce qu'il annonça, par sa parole et sa vie, le mérite religieux de l'unité et de la spiritualité de Dieu qu'il avait recueillie d'Ahura lui-même, et prépara ainsi la délivrance du monde de la puissance des démons; délivrance dont la foi persane attend l'achèvement du Sauveur historique, non il est vrai, directement et personnellement, mais par son retour dans son *alter ego*.

(A suivre.)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

(SUITE)

III. **Journal asiatique**. *Juillet*. ERNEST RENAN, Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1880-1881. — *Août-septembre*. RENÉ BASSET, Études sur l'histoire d'Ethiopie (suite). ARTHUR AMIAUD, Materiaux pour le dictionnaire assyrien. *Nouvelles et Mélanges*, Communication de M. J. Halévy.

IV. **Revue des Études juives**. *Juillet-septembre*. ZADOC KAHN, Le Livre de Joseph le Zélateur (fin). — ISIDORE LOEB, La Controverse de 1240 sur le Talmud (fin). — MOISE SCHWAB, Les Incunables hébreux. — PERUGINI, L'Inquisition romaine et les Israélites. NOTES ET MÉLANGES. *Joseph Perles*, Études talmudiques. *Joseph Derenbourg*, Année de la composition du Tanna debé Eliahou. *Ulysse Robert*, Donation du cimetière des juifs de Dijon à l'abbaye de la Bussière. — Revue bibliographique sur le troisième trimestre 1881, par *Isidore Loeb*.

V. **Revue archéologique**. *Juillet*. DELATTRE, Inscriptions de Chemtou (Simittu) en Tunisie. (Suite.)

VI. **Bulletin critique d'histoire, de litterature et de théologie.** 15 *août*. BONAVENTURÆ Breviloquium operâ A. Mariæ, compte rendu par *P. Mazoyer*. — 1[er] *septembre*. C. HOLSTEN, Das Evangelium des Paulus, compte rendu par *L. Duchesne*. — 15 *septembre*. GOUILLOUD, Saint Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au v[e] siècle, compte-rendu par *L. Duchesne*. — 1[er] *octobre*. VARIÉTÉS : Les corps saints des catacombes romaines par *L. Duchesne*. 1[er] *novembre*. — AUBÉ, Études sur les actes des martyrs scillitains par *L. Duchesne*.

VII. **Revue historique.** — *Septembre-Octobre*. *Bulletin historique*. France, par *G. Fagniez*. — Pays-Bas, par *J.-A. Winne*. — Pologne, par *A. Pawinski*. — *Comptes rendus critiques*. P. GENER, La Mort et le Diable, c. r. par *J. Darmesteter*. — H. VAST, Le Cardinal Bessarion, c. r. par *Louis Leger*. — *Novembre-Décembre*. ERNEST RENAN, Les Premiers martyrs de la Gaule, 177 ans après Jésus-Christ. (Extrait du VI[e] volume des *Origines du christianisme*, intitulé *Marc-Aurèle*.) — *Bulletin historique* : France, par *G. Monod*. — An-

gleterre, par *J. Bass Mullinger*. — Allemagne (travaux relatifs à l'histoire romaine), par *J. Haupt*. — *Comptes rendus critiques*. M. Droin, histoire de la réformation en Espagne, c. r. par *A. Morel-Fatio*. — D. Haigneré, Cartulaire des établissements religieux du Boulonnais, c. r. par *A. Giry*.

VIII. **Revue des questions historiques**. — *1er octobre*. A. DU BOYS, Lanfranc et Guillaume le Conquérant (l'écrivain voit dans l'entreprise de Guillaume le Conquérant « une mission religieuse et civilisatrice »). — *Douais*, Les Sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France. (Énumération chronologique des sources, contenant d'utiles renseignements.) — H. DE L'EPINOIS. La Légation du cardinal Caëtani en France (en 1589-1590) d'après les documents des archives du Vatican et de la bibliothèque Barberini). — Lettre de *M. Leonetti* en réponse à un précédent article de M. de l'Epinois sur Alexandre VI et réplique de *M. de l'Epinois*. — L. LÉVÊQUE, le Concile de Nîmes à la fin du XIe siècle. — VAESEN, Un Projet de translation du concile de Bâle à Lyon en 1436.

IX. **Theologisch Tijdschrift** (de Leyde). *1er septembre*. — L. HOOYKAAS, Iets over Middelbaar Godsdienst onderwijs. — COMPTES RENDUS. Fairbairn, Studies in the life of Christ, c. r. par *Van Bell*. — G.-A. Chadwick, Christ bearing witness to himself, c. r. par *Van Bell*. — F. Weber, System der alt-synagogalen palæstinischen Theologie, c. r. par *H. Oort*. — D. Castelli, Il commento di s. Donnolo sul libro della creazione, c. r. par *H. Oort*. — N. T. Græci edit. Basileensis, c. r. par *J. J. Prins*. — BULLETIN LITTÉRAIRE, par H. OORT, traitant de *Delitzsch*, Rohling's Talmudjude, *Rohling's* antwort an Prof. Delitzsch; *J. Hamburger*, Die Nichtjuden und die sekten in Talmud. Judenthum; *T. Tal*, Een blik in Talmud en Evangelie; *H. Oort*, Evangelie en Talmud; *J. Darmesteter*, Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif.

X. **Theologische Literaturzeitung**. 27 *août*. HOLSTEN, das Evangelium des Paulus, I. — FÉLICE (de), Étude sur l'Octavius de Minucius Felix. Blois, Marchand. (*Neumann* : thèse pour la licence présentée à la faculté de théologie de Montauban.) FASTENRATH, Luther im Spiegel spanischer Poesie. Bruder Martin's Vision. Leipzig, Friedrich. (*Harnack*.) — 10 *septembre*. Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, hrsg. v. STADE. 1. 2. Giessen, Ricker. — SIMCHOWITZ, Der Positivismus im Mosaismus. Wien, Gottlieb. — WESTERBURG, der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei. Berlin, Grosser. (Long art. de *Harnack*.) — KLUSSMAN, Curarum Tertullianearum particulæ I et II. Halle. — HAUSSCHILD, Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's. Leipzig. — Der ungefälschte Luther, nach den Urdrucken der Bibliothek in Stuttgart, v. HAAS, 2er Band, 6-10 Bändchen. Stuttgart, Metzler. (*Lemme*.) — 24 *septembre*. — KAEGI, der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder. 2e Aufl. Leipzig, Schulze. (*Kattenbusch* : excellent livre, très instructif.) — RIEHM, der biblische Schöpfungsbericht. Halle, Strien. — SINGER, Onkelos u. d. Verhältniss seines Targums zur Halacha. Frankfurt, Kaufmann. (*Schürer*). — EBERS u. GUTHE, Palestina in Bild und Wort, nebst der Sinaihalbinsel u. dem Lande Gosen. 1-3. Stuttgart, Hallberger. — RIESS, das Geburts-jahr Christi, ein chronolog. Versuch. Freiburg, Herder. (*Schürer*.) — Victoris Vitensis Historia persecutionis africanæ provinciæ, rec. PETSCHENIG.

Wien, Gerold. — HETTINGER, Die göttliche Comœdie des Dante Alighieri nach ihrem wesentl. Inhalt u. Charakter dargestellt. Freiburg, Herder. (Profond savoir et grande clarté d'exposition.) — Soldan's Geschichte der Hexenprocesse, p.p. HEPPE. Stuttgart, Cotta. — BAIERER, die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luther's erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl. Gotha, Perthes. — KRAMER, August Hermann Francke. Halle, Waisenhaus. — 8 *octobre*. STUDER, das Buch Hiob übersetzt und kritisch erläutert. Bremen, Heinsius. — LUCIUS, Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judentum. Strassburg, Schmidt. (*Schürer :* idées originales, recherches conduites avec méthode, exposition habile.) — HOFMANN, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. IX. Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Studien, bearb. v. VOLCK. Nördlingen, Beck. — MANGOLD, De ecclesia primæva pro Cæsaribus ac magistratibus romanis preces fundente dissertatio. Bonn. (*Harnack :* fait avec soin, quoique peu convaincant.) — JAFFÉ, Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198, editionem II. correctam et auctam auspiciis Wattenbach curaverunt LOEWENFELD, KALTENBRUNNER, EWALD. I. Leipzig, Veit. (*Harnack :* travail très distingué de Kaltenbrunner, remarques de détail.) — 22 *octobre*. WEBER, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud dargestellt, hrsg. v. DELITZSCH u. SCHNEDERMANN. Leipzig, Dörffling u. Franke. — LANGE, Grundriss der Bibelkunde. Heidelberg, Winter. (*Holtzmann :* résultats essentiels, acquis après de longues études.) — HATCH, The organisation of the early christian Churches. London, Rivingtons. (*Harnack :* ouvrage important que l'historien ne peut négliger.) — Zeitschrift für Kirchenrecht, XVI B. Neue Folge, I. B. — FRANCK, System der christlichen Wahrheit. Erlangen, Deichert. — ZAHN, Die natürliche Moral, Gotha, Schlœssmann. — LAUNER, Die geschichtliche Nothwendigkeit des Christenthums. Karlsruhe, Reuther. — 5 *novembre*. HITZIG, Die zwölf Kleinen Propheten erklärt, 4e Aufl. bes. v. STEINER. Leipzig, Hirzel. (*Kautzsch.*) — VAN MANEN, Conjectural-Kritiek, toegepast op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments. Haarlem, Bohn; VAN DE SANDE BAKHUYZEN, Over de toepassing van de conjecturaal-Kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments. — VOGEL, De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete. Erlangen, Deichert. (*Schürer :* recherches excellentes, reposant sur une enquête très minutieuse et épuisant le sujet.) — EBERT, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. II, Geschichte der latein. Literatur vom Zeitalter Karls des Grossen bis zum Tode Karls des Kahlen. Leipzig, Vogel. (*Moller :* excellent.) — KAYSER, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. Paderborn, Schöningh. — NIELSEN, Die Waldenser in Italien. Gotha, Perthes. (Traduit du danois, n'est qu'une simple esquisse.) — COMBA, Valdo ed i Valdesi avanti la riforma, cenno storico. Firenze. (*Moller :* très réussi, résume, mais avec détail, les résultats des recherches modernes sur le sujet.) — VAIHINGER, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft : I, 1. Stuttgart, Spemann. — 19 *novembre*. SCHAFF, A dictionary of the Bible, including biography, natural history, geography, topography, archæology and literature. Philadelphia. (Assez bon.) — STEIFF, Der erste Buchdruck in Tübingen 1498-1534, ein Beitrag zur Geschichte der Universitæt. Tübingen, Laupp.

(*Nestle.*) — STARK, Die Reformation in Bayern und den angrenzenden Pfalzen. Hof, Grau; SCHORNBAUM, Reformationsgeschichte von Unterfranken. Nordlingen, Beck. (*Kolde.*) — SEPP, Polemische en irenische Theologie. Leiden, Brill. — ECCKEN, Zur Erinnerung an Krause. Leipzig, Veit. — RUSZE, Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklugsgeschichte seiner Philosophie. Berlin, Duncker.

XI. **Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

Funk, Ueber den Verfasser der Philosophumena. (Theologisch Quartalschrift 63, 3.)

Kayser, Der gegenwærtige Stand der Pentateuchfrage, III. (Jahrbücher f. protest. Theologie, 1881, 4.)

R. S. Poole, Ancient Egypt in its comparative relations, III. (Contemporary Review, august and september.)

Boscawen, Chaldean Sun-Worship. (The Athenæum, 3 septembre.)

E. Schrade, Die sage vom Wahnsinn Nebucadnezar's. (Jahrbücher f. protest. Theologie, 1881, 4.)

M. Grünwald, Welche Schriften setzt Sirach in seinen Ὕμνος πατέρων voraus? (Jüdische Literaturblatt 33 et 36.)

A. Wabnitz. La croyance à la résurrection des corps en Palestine. (Revue théologique de Montauban, avril-juin et juillet septembre 1881.)

Gretillat, De la théorie du sacrifice lévitique d'après Bæhr et Oehler. (Revue de théologie et de philosophie de Lausanne, juillet 1881.)

Maxwell, Aryan mythology in Malay traditions (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII, 3.)

Nyrop, Saguet om Odysseus og. Polyphem (Nordsk tijdskrift for filologi, V, 3).

F. Lenormant, Ararat and Eden, a biblical study, I. (Contemporary review, september.)

Scott, The Burmese sacred books, letter (The Athenæum, 15 octobre).

O. Frankfurter, The Buddha on women. Letter (The Academy, 15 octobre).

W. Knighton, The new development of the Brahma Somaj. (Contemporary Review, october.)

H. P. Smith, Mediæval Jewish theology. (Presbyterian review, october.)

F. Brunetière, Madame Guyon et le Quiétisme (*Revue des Deux-Mondes*, 15 août).

C. Molinier, l'Endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois. (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 3e année, n° 3.)

CHRONIQUE

France. — M. Paul Bert, récemment nommé ministre de l'Instruction publique, en recevant le 22 novembre les professeurs de la Faculté de théologie protestante, leur a annoncé son intention d'introduire l'enseignement de l'histoire des religions dans les Facultés des lettres. Il y a en même temps, par un hommage mérité, rappelé les services que la théologie protestante a rendus à cette branche d'études, dont il estime que l'histoire et la littérature générale ne peuvent plus désormais se passer. Ces appréciations et ces projets sont trop conformes à ceux que nous avons défendus à cette même place pour que nous puissions nous dispenser d'y applaudir. Les amis des études d'histoire religieuse, après avoir hautement témoigné leur satisfaction de voir solennellement dénoncée une regrettable lacune et non moins fermement proclamée la résolution de la combler, doivent seulement insister auprès des pouvoirs publics pour qu'un esprit rigoureux de méthode et d'examen préside à la mise en vigueur des innovations projetées. Nous sommes convaincu que le moment est opportun, mais que, pour arriver à des résultats de tout point satisfaisants, il faudra savoir très exactement, à propos de chaque circonstance particulière, ce qu'on veut et ce qu'on peut faire.

—Nous sommes heureux de signaler les cours suivants relatifs à l'histoire des idées religieuses, qui seront donnés pendant le semestre d'hiver au Collège de France et à la Faculté des lettres. M. Réville (histoire des religions) traitera des religions du Mexique, des peuples de l'Amérique centrale et du Pérou et passera ultérieurement à la Chine. M. Oppert (assyriologie) interprétera et commentera quelques-unes des légendes mythiques de l'Assyrie-Babylonie. M. Gréhaut (suppléant de M. Maspéro, égyptologie) touchera aussi à des sujets religieux. A la Faculté des lettres, notre collaborateur, M. Bouché-Leclercq (suppléant de M. Geffroy) a pris l'excellente résolution de mettre le pied sur le terrain des idées et pratiques religieuses où sa compétence est si hautement reconnue. Il traitera des *Institutions religieuses de l'ancienne Rome*. Nous voudrions bien voir nos professeurs de littérature et d'histoire classiques suivre, en grand

nombre, l'exemple que leur donnent leurs confrères des universités étrangères. Voici les cours dont notre collaborateur, M. Decharme, nous signale la présence sur l'affiche du semestre d'hiver des universités de langue allemande, portant uniquement sur la mythologie et la religion de la Grèce. Nous reproduisons la note qu'il nous adresse à ce sujet : « L'enseignement de la *Mythologie grecque*, qui n'existe nulle part en France, sera représenté dans plusieurs universités allemandes pendant ce semestre d'hiver. Sans parler des cours d'archéologie, consacrés à l'étude des antiquités religieuses de la Grèce, la *Griechische Mythologie* proprement dite sera enseignée : à Berlin, par M. Robert, à Greifswald par M. Preuner, à Kiel par M. Forchhammer, à Marbourg par M. von Sybel, à Prague par M. Petersen. »

— Le rapport annuel de M. Renan sur les études orientales en notre pays a paru, comme on a pu le voir au *dépouillement des périodiques*, dans le numéro de juillet du *Journal asiatique*. Il abonde, comme toujours, à la fois en renseignements précis et en vues fines et profondes. Nous ne tairons pas la satisfaction que nous avons eue à voir le soin avec lequel l'éminent orientaliste a dépouillé la collection de la *Revue de l'histoire des religions*, en signalant tous ceux de ses travaux qui rentraient dans son sujet.

M. Renan a débuté par quelques paroles de souvenir à la mémoire de MM. de Saulcy et Mariette. Le premier de ces savants est apprécié de la façon la plus bienveillante et la plus spirituelle : « Son activité d'esprit pouvait le porter à quitter une recherche pour une autre ; mais partout il laissait sa trace. Il animait tout ce qu'il touchait, et nos études ont plus d'une fois senti l'influence fécondante de cet esprit actif, primesautier, dégagé de toute routine et de tout parti pris. Certes il est bon que la marche de la science soit assujettie à des règles, à un ordre, et la première de ces règles est de ne s'engager dans une question que quand on en connaît bien l'histoire et la bibliographie. Qu'arrive-t-il, cependant, quand les mêmes problèmes sont ainsi invariablement attaqués avec la même méthode pendant plusieurs générations de savants ? un peu de monotonie et de stérilité. Comme ces longs troupeaux qu'on rencontre en Orient, où chaque mouton met le pied dans le sillon creusé par celui qui l'a précédé, les dissertations se suivent sans varier la manière de poser la question, en répétant les mêmes *postulata* souvent erronés. L'exégèse biblique, telle qu'elle se pratique dans certaines universités d'Allemagne, est le meilleur exemple de cet état de stagnation et d'infécondité. Saulcy sortait bravement de ces parcs étroits, de ces catégories convenues. Se fiant à son instinct, il se souciait peu d'être au courant de ce qu'on avait dit avant lui sur un sujet donné ; ce qu'il voulait, c'était du neuf, et souvent il en trouvait. Au début des études assyriennes, celtibériennes, démotiques, berbères, il fut là pour oser, pour dire le premier des choses en apparence hasardées et dont plusieurs se trouvèrent ensuite des traits de lumière. »

Abordant les travaux de l'année, M. Renan s'exprime ainsi : « La mythologie comparée semble un peu se reposer. Elle aurait tort de se montrer trop susceptible à certaines objections que des personnes peu familiarisées avec cet ordre d'idées, ont pu élever contre elle. C'est le sort des études nouvelles, après la période, toujours brillante, de leur première apparition, de traverser une période

d'attaques souvent injustes, qui, loin de les décourager, doit les porter à serrer leurs méthodes et à mieux assurer leur marche. Les études de M. James Darmesteter sur le Dieu suprême de la mythologie indo-européenne et sur les cosmogonies aryennes montrent très bien comment le naturalisme aryen devint mysticisme et resta toujours à une distance infinie du monisme des sémites bibliques. Je voudrais que M. Darmesteter, avec sa grande intelligence et sa vue profonde des parentés cachées, étudiât le gnosticisme, c'est-à-dire la plus singulière tentative qui ait été faite pour associer ces deux théologies opposées. Jamais n'apparut mieux leur incompatibilité que dans cette crise étrange qui remplit tout le second siècle de notre ère et où l'on vit parfois les plus vieilles formules de l'âge primitif remonter à la surface et se mêler aux rêveries toutes modernes d'une philosophie en décadence. »

Après l'éloge des travaux de MM. Hauvette-Besnault, Senart et de plusieurs indianistes, M. Renan consacre encore quelques mots à la polémique soulevée par M. de Harlez contre M. J. Darmesteter. « M. de Harlez, dit-il, continue ses recherches sur l'Avesta, auxquelles il donne souvent le tour de la polémique. Il devient très difficile de suivre le débat. D'excellents juges avaient cru que M. de Harlez voulait dire que les mythes védiques n'ont point eu en Éran leur signification originaire, qu'ils y ont été introduits et n'y ont qu'un rôle accessoire. Il paraît que telle n'est point la pensée de M. de Harlez. « Bien loin d'expliquer « les affinités organiques par des emprunts extérieurs et en quelques sorte lit- « téraires, m'écrit-il, j'affirme partout que les mythes aryaques ont eu en Éran « leur pleine signification, qu'ils font partie intégrante de la religion avestique, « mais qu'ils ont subi une transformation radicale sous l'influence de doctrines « empruntées à des peuples étrangers, ce que M. Darmesteter nie complètement. « M. Darmesteter ne veut admettre aucune réforme, aucun changement de reli- « gion, aucune influence externe. Tout est pour lui développement naturel des « mythes et croyances aryaques. » Si le champ du débat est si restreint, quelques pages suffiront aux savants adversaires, je ne dis pas pour s'entendre, mais pour poser leur dissentiment en termes clairs. »

M. Renan résume les travaux relatifs à l'Égypte et exprime l'embarras du monde savant devant les dissidences des assyriologues. « Vos séances, dit-il, ont été remplies par les débats que soulèvent les doutes énormes qui planent encore sur certaines parties de l'assyriologie. Votre journal contient l'écho de ces controverses auxquelles ont pris part MM. Oppert, Halévy, Guyard, Pognon. Ce n'est que par une méthode analytique des plus rigoureuses qu'on parviendra à sortir de ces embarras. La question n'est pas résolue parce qu'on a appelé l'accadien, « l'hiératique. » Comme l'a très bien dit M. Barbier de Meynard, « il est grand temps de livrer au monde savant le mot de l'énigme, si l'on veut préserver ces belles et fécondes études assyriennes du scepticisme et même du discrédit qui finiraient par les atteindre. »

On ne s'étonnera pas de voir M. Renan consacrer plusieurs pages de son rapport à l'apparition du premier fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Il indique une partie des difficultés qu'ont eues à combattre les directeurs de cette grande entreprise. Sur le terrain de l'Ancien Testament M. Renan relève la brochure de M. J. Darmesteter sur l'*Histoire du peuple juif* dont il loue la

chaleur et l'élévation, les travaux de M. J. Derenbourg sur Job et l'Ecclésiaste publiés par la *Revue des études juives*, l'analyse que nous avons donnée ici même d'une partie de la *Geschichte Israëls* de M. Wellhausen. Le curieux ouvrage de M. Wogue (cf. *Bulletin du judaïsme* dans le présent numéro) sur l'*Histoire de la Bible* est apprécié en ces mots : « Le savant Israélite y apprendra peu de chose, mais l'hébraïsant non Juif y prendra une idée de la manière dont l'exégèse biblique est entendue dans le judaïsme moderne et cela est aussi un fait utile à connaître. »

En terminant, M. Renan signale un inconvénient de nos habitudes de publicité, contre lequel il serait grand temps de réagir. « Ce vaste ensemble de recherches, remarque-t-il, apparaîtrait comme plus grand encore, s'il était moins dispersé, si le nombre des recueils où se publient des mémoires scientifiques était moins considérable. Certes, il est bon que les moyens de publicité scientifique soient variés et faciles. La trop grande dispersion, cependant, a bien aussi ses inconvénients. Comment exiger des savants d'être abonnés à des dizaines de recueils, qui souvent n'ont qu'un rapport indirect avec leurs études? Que de bons travaux se perdent ainsi ! J'ai là sous la main un excellent travail de Clermont-Ganneau imprimé dans une revue d'instruction publique qui probablement n'a pas deux abonnés parmi les philologues. J'ai imprimé en 1856 un petit mémoire sur l'onomastique arabe du Hauran, que je m'étonnais un peu de ne voir jamais cité par tant de personnes soigneuses qui ont depuis touché le même sujet ; eh bien ! elles n'avaient pas tout à fait tort. J'ai découvert, il y a quelques semaines, que le numéro du recueil où avait paru cette note n'a jamais été distribué. De tels inconvénients seront évités si le travail de la philologie orientale se concentre dans quelques recueils connus et revêtus de la sanction des vrais savants. Des sociétés comme la vôtre ont pour devoir de conserver à ces délicates études le caractère de spécialité qui leur convient et de prévenir le public contre des travaux hâtifs et sans solidité. » Nous approuvons pleinement ces réflexions, et il y a certainement la marque de quelque indiscipline de l'esprit scientifique dans la dispersion vraiment inquiétante de travaux qu'on ne devrait chercher qu'à cinq ou six endroits bien connus. Quel est le moyen de remédier à cet inconvénient qui dérobe constamment la connaissance de travaux précieux à ceux qui devraient en être prévenus tout d'abord ? D'une part, nous engageons les spécialistes à se donner la peine de signaler les travaux qu'ils sont amenés à publier dans des recueils d'un caractère encyclopédique ou varié et à en faire passer l'analyse à des recueils qui, comme le nôtre, cherchent à renseigner le plus complètement possible leurs lecteurs sur ce qui se produit en un des champs de la recherche historique et critique ; nous nous empresserions, pour notre part, de donner à ces indications, utiles aux travailleurs, le concours de notre publicité spéciale. D'autre part, il est à désirer que les recueils consacrés à l'érudition destinent une partie de leurs colonnes à une rubrique de renseignements. C'est le système qu'ont adopté plusieurs revues, que pratique tout particulièrement la *Revue historique* avec une conscience et une abondance vraiment extraordinaires, et que nous appliquons, à notre tour, d'une façon plus restreinte. En engageant ainsi soit les écrivains soit les rédactions à centraliser les renseignements portant sur les branches d'études qui leur sont propres,

nous pallierons en quelque mesure un inconvénient qui semble de jour en jour prendre de plus grandes proportions. Ajoutons en terminant — et ce n'est que justice — que M. Renan en remplissant d'une façon aussi large qu'il le fait, son programme de rapporteur des travaux de la Société asiatique, constitue un répertoire infiniment précieux du mouvement des études orientales en France et réagit ainsi, dans la mesure de ses moyens, contre le défaut dont il a cent fois raison de se plaindre.

— Dans le numéro d'*avril-mai-juin* du *Journal asiatique*, M. J. Darmesteter a commencé une série d'études intitulées *Observations sur le Vendidâd* où il revient sur quelques-uns des passages de sa traduction du Vendidâd dans la collection des *Sacred books of the East* (vol. IV) qui ont provoqué des observations critiques, principalement de la part de M. de Harlez. Nous ne saurions le suivre dans un détail qui intéresse seuls les philologues; nous devons toutefois signaler celles de ses observations qui sont d'une portée plus générale. « En général, dit notre savant collaborateur dans cette langue élégante et sûre qui le distingue, quand le critique est en présence d'une traduction réellement nouvelle d'un de ces vieux livres orientaux qui sont doublement obscurs, de forme et de fond, c'est-à-dire par la langue et par la nature des idées si éloignées des nôtres, la première question qu'il doit se poser est celle-ci: *l'ensemble* du texte traduit prend-il sous la plume du nouveau traducteur une physionomie nouvelle, plus claire et plus réelle? Le lecteur se sent-il rapproché de la pensée de l'original? Les traits généraux se dessinent-ils d'une façon plus nette et plus saisissable? De tous les livres orientaux que je connais, c'est pour le Vendidâd (et les Gathâs) que cette question se pose de la façon la plus impérieuse. Ce que l'on a toujours reproché aux traductions du Vendidâd, c'est le vague de l'expression et l'incohérence des idées. Ces défauts qui, à la rigueur, peuvent être imputables à l'original, quand il s'agit d'idées morales et métaphysiques (comme peut-être dans les Gathâs) doivent tenir dans le Vendidâd à l'insuffisance de la traduction avant tout, car là il ne s'agit pas de divagations morales, d'élans lyriques, d'effusions religieuses; il s'agit avant tout de prescriptions matérielles, de lois, de rituels, et les auteurs de ce texte devaient certainement savoir ce qu'ils prescrivaient et attacher un sens précis à leurs prescriptions. Il se peut sans doute que ces textes ne soient faits que de fragments jetés ensemble pêle-mêle; mais, dans ce cas même, ces fragments, pris chacun à part, doivent conserver leur sens précis. Si la tâche du traducteur en devient plus difficile et plus délicate, le besoin de netteté et de précision n'en devient aussi que plus grand. Il est sans doute permis au traducteur de se tromper; mais il faut que sa traduction, juste ou fausse, donnée avec confiance ou avec doute, présente une idée arrêtée et saisissable à laquelle le lecteur puisse se prendre, parce que le texte lui-même doit *a priori* cacher une idée arrêtée et saisissable; il faut qu'il n'établisse pas une liaison artificielle entre des passages indépendants et surtout, car c'est là ce que l'on a trop fait jusqu'ici, qu'il n'émiette pas en fragments des passages dont il ne voit pas la liaison; qu'il ne réduise pas en une divagation sans suite, sans sens et sans cohérence, des morceaux dont l'unité est absolue, et il faut que partout enfin le lecteur sache, sinon ce que le texte signifie, du moins ce que le traducteur lui fait signifier. » Il appert clairement de la discussion de détail qui

suit que M. de Harlez a trop fréquemment perdu de vue ces conditions préliminaires d'une critique vraiment fructueuse.

Cette tâche achevée, M. J. Darmesteter revient sur quelques-uns des points touchés par M. de Harlez dans sa précédente critique du livre intitulé : *Ormazd et Ahriman*. « Je n'entrerai point, dit-il, dans le fond du débat ; la chose est inutile. Les lecteurs qui ont en main mon livre et la réfutation de M. de Harlez, ont reconnu que cette réfutation porte sur un livre que je n'ai pas écrit, et que mon savant critique « ne s'est pas bien rendu compte de la thèse qu'il combat. » Voici en quelques mots l'objet, la méthode et les conclusions du travail réfuté par M. de Harlez : *Objet :* faire l'histoire d'Ormazd et d'Ahriman depuis les origines jusqu'à nos jours, c'est-à-dire comment s'est formé le dualisme. — *Méthode :* partir du fait moderne, le seul sûrement constaté, et remonter de là, de proche en proche, à l'aide de la tradition moderne, des textes parsis du moyen âge, des textes de l'*Avesta*, jusqu'à la forme la plus ancienne que l'on puisse atteindre sur le terrain purement mazdéen ; arrivé là, interroger la religion védique, et, selon les cas, établir, soit que le fait mazdéen que l'on considère est purement mazdéen, ou bien qu'il est ou a été indo-iranien, et déterminer par la comparaison la forme commune plus ancienne d'où le fait mazdéen et le fait védique dérivent. — *Conclusions :* Ormazd est indo iranien ; c'est la forme mazdéenne du Dieu nommé Varuna en Inde, Zeus en Grèce, Jupiter en Italie ; il dérive sans solution de continuité du dieu suprême des Indo-Européens, le Dieu du ciel. — Ahriman n'est pas indo-européen ; il n'est pas indo-iranien ; c'est une création purement iranienne. Il n'est point la transformation de tel être mythique déterminé et préexistant ; c'est une création nouvelle et complexe. D'un côté il est le légataire universel des anciens démons orageux, et une moitié de lui-même est la condensation de leurs exploits ; d'autre part, il est le contre-pied d'Ormazd, le contre-créateur, et une moitié de lui-même est la projection inverse d'Ormazd. — Au dessus de ces deux forces, la religion savante établit un principe suprême d'où elles émaneront l'une et l'autre : temps, destin, lumière, espace, toutes qualités tirées par abstraction du Dieu-Ciel, de la forme primitive d'Ormazd. »

Voici enfin comment M. J. Darmesteter définit les deux écoles rivales qui se disputent en ce moment le champ des études zendes : l'école védisante et l'école traditionnaliste : « La première, frappée surtout des rapports indéniables que présentent l'Avesta et le Véda, explique l'Avesta par le Véda, transporte le Véda, langue et idées, au sein de l'Avesta. L'école traditionnaliste pense qu'il faut expliquer l'Avesta par lui-même et que la tradition ininterrompue, transmise du temps des Sassanides à nos jours, est le seul guide qui puisse nous conduire sûrement à la connaissance réelle de la langue et des idées de l'Avesta. Les traductions et les interprétations historiques sorties de ces deux méthodes se ressemblent, on le sait, comme la nuit et le jour. J'ai essayé ailleurs de montrer que l'antinomie des deux méthodes est plus apparente que réelle, qu'elle tient à ce que l'on n'a pas marqué assez nettement le champ d'action de chacune ; qu'elles sont faites, non pour se combattre, mais pour se compléter, étant destinées à nous renseigner sur deux ordres de faits différents et indépendants. . . Védas et traditions ne peuvent conduire à des résultats contradictoires si on les interroge chacun sur ce qu'ils savent, les Védas sur le passé le plus ancien

des idées avestéennes, la tradition sur son présent. Les deux méthodes sont également légitimes l'une et l'autre, à leur heure et à leur place... Les Védas, interrogés tout d'abord, ne donneront aucun témoignage valable ; car rien ne prouve que les mots et les dieux communs aux deux livres aient conservé le même sens des deux parts ; les Védas, en général, ne pourront servir à faire découvrir les faits avestéens, mais seulement à les expliquer, une fois établis par la tradition. La première méthode fait connaître les idées iraniennes, et la seconde les fait comprendre, celle-là doit donc avoir le premier mot, et celle-ci le dernier. Elles se complètent, l'une recevant les matériaux de l'autre pour les lui rendre élaborés et coordonnés, et il est aussi impossible de connaître l'Avesta sans l'une que de le comprendre sans l'autre... — Cette méthode, ajoute M. Darmesteter, a reçu l'approbation de représentants des deux écoles, parce que je faisais leur part à l'une et à l'autre, suivant l'école traditionnaliste pour établir le *sens actuel* et passant de là à l'école védique pour établir le *sens antérieur* et retrouver les éléments de la formation. Je dois dire que l'approbation qui me fut la plus précieuse fut celle du chef respecté de l'école traditionnelle, M. Spiegel. M. Spiegel a toujours eu trop de bon sens et d'esprit scientifique pour contester l'insuffisance de la tradition parsie quand il s'agit de faire l'histoire de la formation des idées zoroastriennes. S'il s'est surtout servi de la tradition, c'est que son objet spécial était d'établir les faits présents, la *statique* du mazdéisme ; cette œuvre accomplie, pour remonter plus haut et passer à la *dynamique* du mazdéisme, il faut un auxiliaire nouveau, et nul secours n'est plus puissant que le Véda consulté avec prudence. »

— Notre collaborateur M. J. Halévy, a fait à la séance générale de la *Société asiatique* (29 juin) une intéressante communication, dont plusieurs points doivent être signalés à nos lecteurs. A propos de l'étymologie du nom de la source de *Siloé* ou *Siloam*, qui est fort obscure, il est amené par une déduction ingénieuse, bien qu'un peu subtile, à conjecturer que le nom d'Astarté a été appliqué à cette localité dès l'époque préisraélitique. Il pense aussi que la célèbre pierre dont l'empereur Elagabale s'est constitué le prêtre était primitivement le symbole de Hadad, le dieu syrien par excellence. Ce qui est particulièrement important, c'est le doute jeté par M. Halévy sur l'étymologie généralement admise du terme de bétyles. « Les bétyles (Βαιτύλια, Βαίτυλοι), dit-il, constituaient une autre espèce de pierres adorées en Syrie : c'étaient des aérolithes, de forme ronde, de couleur blanchâtre et ressemblant au porphyre... (Damascius). Cette description suffit pour montrer combien se trompent ceux qui font de la pierre d'Emèse un bétyle, attendu que cette pierre était noire et de forme conique. La même raison nous défend également de voir des bétyles dans certaines stèles de Carthage sur lesquelles on lit les mots *neçib melek ba'al*. Dans la mythologie phénicienne Bétylos a trois frères : Ilos-Cronos, Dagon et Atlas, tous enfants de Ouranos et de Gê. Quand on considère qu'aucun dieu sémitique ancien ne porte un nom composé avec *él*, on arrive à la conviction que l'identification usuelle de Bétyle avec *béth-él*, « maison de dieu, » est tout à fait inadmissible. La constance de la voyelle u, y, dans la forme gréco-latine de ce nom, plaide aussi contre cette identification. Au point de vue sémitique, on peut songer tout au plus à *bethoul*, « jeune homme, » forme masculine de *bethoulâh* « jeune fille, vierge, » qu'on ne

constate jusqu'à présent qu'en assyrien (*batuli* = *batulai*); mais l'origine sémitique de ce nom est en elle-même très incertaine, vu que Philon de Byblos mêle souvent des noms grecs à des noms sémitiques dans la même énumération. Le bétyle le plus célèbre était celui qu'on adorait dans le temple d'Astarté à Tyr, il avait la forme ronde d'un astre et l'on en attribuait la découverte à la grande déesse elle-même. Ces pierres tombées du ciel étaient naturellement censées fabriquées par le dieu suprême du ciel Ouranos, c'est-à-dire *ba'al Samim*, et, comme d'après la croyance générale de l'antiquité, le feu avait son origine dans le ciel, on considérait les aérolithes comme étant doués d'une portion extraordinaire de l'élément igné, ou, ce qui était alors la même chose, d'une grande chaleur vitale, d'une vie réelle. Voilà pourquoi on les appelait : « pierres douées de vie, » (λίθοι ἔμψυχοι). Nous savons par Pline que les silex, qui produisaient plus rapidement l'étincelle, étaient appelés « pierres vivantes » (*lapides vivi*) : de là à faire du *silex* un dieu, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi par les Romains. On voit maintenant que quand, d'après la légende grecque, Cronos avale un bétyle à la place de Zeus, le dieu destructeur n'a pas beaucoup perdu par cette substitution, car Bétylos est aussi un grand dieu et en même temps son *frère* germain. C'est là un cas remarquable où une légende grecque reçoit son explication naturelle par le rapprochement d'un mythe phénicien. »

— Les tomes II et III des *Annales du Musée Guimet* viennent de paraître à la librairie Ernest Leroux. Le tome II contient les travaux suivants: *F. Max Müller*, anciens textes sanscrits découverts au Japon, traduction de L. de Milloué. — *Ymaizoumi*, O-mi-to-king, ou Soukhavati-Vyouha-Soutra traduit du chinois. — *Paul Regnaud*, la métrique de Bharata, texte sanscrit de deux chapitres du Natya-Çastra, publié pour la première fois et suivi d'une interprétation française. — *Léon Feer*, analyse du Kandjour et du Tandjour, recueil des livres sacrés du Tibet par Alexandre Csoma de Körös, traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques. — Le tome III renferme le Bouddhisme au Tibet de *E. de Schlagintweit*, traduction de M. L. de Milloué. Les volumes suivants contiendront des travaux de MM. Lefébure, Chabas, Colson, Paul Regnaud, des traductions de monographies écrites en langues étrangères et qui ne sont pas généralement accessibles chez nous, des extraits du Kandjour traduits du tibétain par M. Léon Feer et le Lalita-Vistara, traduit du sanscrit par M. Ph. E. Foucaux.

— La librairie Fischbacher a mis en vente dans les premiers jours de novembre l'*Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* par C.-P. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde, traduite du hollandais par G. Collins, pasteur de l'Église réformée wallonne de Rotterdam, et précédée d'une préface par A. Réville, professeur d'histoire des religions au collège de France. 1 vol. gr. in-8°, de XVI et 510 pages. Cette publication, dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs, était attendue avec quelque impatience du monde savant. Elle comble en effet une lacune. M. Réville dans une préface pleine de fermeté et de raison a établi cette utilité, qu'aucun spécialiste ne sera tenté de récuser. L'ouvrage comprend trois

parties principales, l'histoire de la religion de l'Égypte, la religion de Babylone et de l'Assyrie, la religion des Phéniciens et celle des Israélites.

— La librairie Ernest Leroux met en souscription un ouvrage de mythographie populaire qui s'annonce comme devant être du plus grand intérêt, *la Littérature populaire, traditions et mythologie du Nivernais*, contes, chansons, légendes, coutumes, superstitions, croyances médicales, prières, incantations, dictons, sobriquets, énigmes populaires, recueillis et annotés par *Achille Millien*. Cet ouvrage, dont nous espérons pouvoir donner d'avance un avant-goût à nos lecteurs par la publication de quelques morceaux choisis, formera 5 volumes grand in-8°, imprimés avec grand luxe et contenant, outre de nombreux airs de musique, 15 gravures à l'eau-forte. Nous extrayons du prospectus les lignes suivantes : « Longtemps négligée chez nous, malgré l'exemple que nous donnaient les peuples voisins, l'étude de la littérature et des traditions populaires, inaugurée pourtant par quelques esprits distingués, a fait en France depuis dix ans de rapides progrès et, comme pour réparer le temps perdu, de savants investigateurs recueillent, sur les divers points du territoire, les contes, les chansons, les formules de tout genre que n'a pas encore emportés le flot montant de notre civilisation. Travail difficile, qui exige autant de savoir que de patience et de longueur de temps, et que peut surtout mener à bonne fin un *collecteur* né dans le pays qu'il explore, vivant au milieu des habitants qu'il interroge, connu d'eux et les connaissant bien, et sachant ainsi se faire révéler des curiosités que la défiance instinctive du villageois tiendrait obstinément voilées pour un étranger. C'est dans ces conditions que M. Achille Millien, avec un zèle que rien n'a rebuté pendant bien des années de recherches souvent ardues et fatigantes, a pu réunir une collection de documents du plus haut intérêt, présentant, dans un ensemble aussi complet que possible, la littérature orale de l'ancienne province du Nivernais. Personne encore, à notre connaissance, n'a offert au public une semblable collection. — Nous voudrions faire pour chacune de nos provinces ce que nous faisons aujourd'hui pour le Nivernais. Si la présente publication reçoit des savants et des bibliophiles l'accueil sur lequel nous nous croyons en droit de compter, elle inaugurera une série de publications analogues qui constitueront le grand recueil de la littérature populaire de France. »

Angleterre. — L'ouvrage de Réginald Scot sur la sorcellerie (*The discoverie of Witchraft*), publié en 1584, est un des livres les plus curieux du XVIe siècle. En avance d'un siècle sur les idées de son temps (Scot prouve qu'il n'y a pas de sorciers à l'époque où on en brûlait par fournées), il a pour nous l'immense intérêt de nous faire connaître les croyances de l'époque et, en particulier, de nous donner le meilleur commentaire des pièces de sorcellerie, si nombreuses dans la littérature du temps. Shakespeare, entre autres, avait étudié avec soin le livre de Scot et s'en est souvenu en écrivant *Macbeth* : la sorcière de Middleton lui doit aussi beaucoup. Le livre de Scot eut le privilège d'exciter les colères du roi Jacques, grand docteur en fait de sorcellerie et grand brûleur de sorciers, qui écrivit une réfutation en règle « de cet Anglais qui ne rougissait pas de nier l'existence de la sorcellerie, reprenant ainsi l'erreur des sadducéens qui niaient les esprits » (*Demonology*, 1603). Une autre réfutation plus subs-

tantielle et plus convaincante consista à faire brûler le livre de Scot, dont la première édition est par cela devenue d'une très grande rareté. Aussi les amis de la littérature anglaise de la Renaissance seront heureux d'apprendre que M. Nicholson, de la *New Shakspere society*, entreprend une réimpression du livre de Scot, avec les additions insérées dans les éditions de 1665 et 1695 (un volume de 570 pages sur papier glacé). L'impression commencera quand l'auteur aura 100 souscriptions. Le prix est de 2 guinées (52 francs). (R. C.)

Italie. — M. Emile Comba, professeur d'histoire au collège vaudois de Florence, vient de publier le premier volume d'une Histoire de la Réforme en Italie (*Storia della Riforma in Italia narrata col sussidio di nuovi documenti*. In-8°, 558 p. Florence). Le premier volume contient cinq chapitres : dans le premier, l'auteur décrit l'Église romaine primitive ; dans le deuxième, le progrès de la domination spirituelle, l'origine du pouvoir temporel, le relâchement des mœurs ; dans le troisième les premières insurrections (Arnaud de Brescia, Gibelins, Patarins, Vaudois, etc.) ; dans le quatrième la Renaissance et ses deux périodes : le doute et l'incrédulité ; dans le cinquième, les réformes (Huss, Jérôme de Prague, Savonarole).

Portugal. — M. Z. Consiglieri-Pedroso va prochainement publier le fascicule VII de ses *Contribuições para uma mythologia popular portugueza*; ce fascicule, consacré au loup-garou dans les croyances populaires du Portugal, aura un intérêt particulier. L'auteur élargit en même temps le cadre de cette publication qui a déjà su se faire connaître et apprécier de tous ceux qui, en Europe, s'occupent de *folk-lore*, et il en change le titre. Les prochains cahiers seront intitulés : *Tradições populares portuguezas, contribuições para a ethnographia de Portugal : contos, mythologia, cantos, resos, costumes, superstições, etc., do nosso povo.*

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

F. Delitzsch. — Wo lag das Paradies? Ein biblische-assyriologische Studie mit zahlreichen assyriol. Beitrægen u. s. w. Leipzig, Hinrichs, 1881 (xi-346 p. 8). 20 m.

P. Haupt. — Der Keilinschriftliche Sintfluthbericht. Eine episode d. Babylon. Nimrod epos. Habilitations-Vorlesung. Leipzig, Hinrichs, 1881 (vi-30 p. 8). 2 m.

Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humanarum conditum atque digestum. Pars prima, Inscriptiones phœnicias continens. Tomus I, fasciculus primus et tabulæ 1-14. Paris, Klincksieck, 1881 (xii-116 p. 4).

P. Le Page Renouf. — Vorlesungen ueber Ursprung und Entwickelung der Religions der alten Ægypten. Autoris. Uebersetzung. Leipzig, Hinrichs, 1881 (vii-240 p. 8). 5 m.

K. Piehl. — Petites études égyptologiques, Stockholm, Loostrom, 1881 (63 p. 8). 10 kr.

L. de Rosny. — La religion des Japonais : quelques renseignements sur le sintauisme. Paris, Imp. nationale, 1881 (16 p. 8).

E. V. Hartmann. — Das religiœse Bewusstsein der Menschheit in Stufengang seiner Entwickelung. Berlin, C. Duncker, 1882 (xii-627 p. 8). 10 m.

C. P. Tiele. — Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, traduit du hollandais par Collins, avec préface par Réville. Paris, G. Fischbacher, 1882 (xv-510 p. 8). 12 fr.

S. Bugge. — Studien über die Entstehung der Nordischen Gœtter und Heldensagen. Part I. New-York, in-8.

Major Osman-Bey. — Les imans et les derviches. Pratiques, superstitions et mœurs des Turcs. Paris, in-12. 3 fr.

JUDAÏSME

H. Seiffenberger. — Der biblische Schœpfungsbericht ausgelegt. Freising, 1881 (iv-96 p.). 2 m. 50

A. Wünsche. — Bibliotheca rabbinica. 10 u. 11 Liefg. Der Midrasch Bereschit Rabba (Schluss) Leipzig, O. Schulze, 1881 (viii u. p. 433-587, 8), chaque livraison. 2 m.

E. Reuss. — Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments. 1 Hälfte. Braunschweig, Schwetschke et Sohn, 1881 (xv-400 p. 8) 7 m.

Bibliorum sacrorum codex Vaticanus auspice Pio IX P. M. collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus. Tomus VI, Roma typ. de Propaganda fide (Leipzig, Brockhaus) 1881 (fol.). 120 m.

A. Palm. — Alt-hebraische Lieder. Zurich, Bürkli, 1881 (iv-82 p. 8).

M. Kopfstein. — Die Asaph-Psalmen, historisch-kritisch untersucht. Marburg, Ehrahrdt, 1881 (vi-41 p. 8). 0 m. 80

Th. Gesner. — Das hohe Lied Salomonis erklärt und uebersetzt. Osnabruck, Bockhorst, 1881 (130 p. 8). 2 m. 50

CHRISTIANISME

De Otto. — Justini philosophi et martyris opera. Tomus III, Pars II, Ed. III. Jena, Fischer, 1881 (426 p. 8). 8 m.

J. H. Scholten. — Das paulinische Evangelium. Kritische untersuchung d. Evangelium nach Lucas und s. Verhæltnisses zur Marcus, Matthæus und der Apostelgeschichte, uebersetzt v. Redepenning. Elberfeld, Friderichs, 1881 (viii-326 p. 8). 8 m.

E. Chastel. — Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. I. premier âge. Première période, le christianisme avant Constantin. Paris, Fischbacher, 1881 (xii, 464 p. 8). 10 fr.

Th. Roller. — Les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 vol. Paris, veuve Morel, 1881 (xxxvii-308 p. et 51 pl. — 395 p. et 50 pl. 4). 250 fr.

J. Dræseke. — Der Brief an Diognetos nebst Beitrægen zur Geschichte d. Lebens u. d. schriften d. Gregorios v. Neocæsarea. Leipzig, Barth, 1881 (viii-207 p. 8). 3 m.

O. Fischer, Bonifatius, der apostel der Deutschen. Nach den Quellen dargestellt. Leipzig, T. O. Weigel, 1881 (vii-295 p. 8). 6 m.

I. Zenti. — L'epoca dei santi martyri Fermo et Rustico : dissertazione storico-critica. Verona, tip. Franchini, 1881 (85 p. 8.) 1 l. 50

Th. Zahn. — Forschungen zur Geschichte d. Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen literatur. I Theil. Tatian, Diatessaron. Erlangen, Deichert. 1881 (vi-386 p). 9 m.

G. Volkmar. — Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des I Jahrh. 2 Liefg. Zürich, Schmidt, 1881 (s. 65-128, 8). 1 m.

G. N. Bonwetsch. — Die Geschichte des Montanismus. Erlangen, Deichert, 1881 (vi-350 p. 8). 5 m.

INDE ET PERSE

C. de Harlez. — Un fragment du commentaire de M. Darmesteter sur le Vendidâd. Louvain, typ. C. Peeters, 1881 (16 p. 8).

H. Oldenberg. — Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, Hertz, 1880 (viii-459 p. 8). 10 m.

M. Benfoum. — Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke. Vienne, in-8. 16 fr. 25

Jésus-Bouddha. L'esprit religieux avant les Védas. Les anciennes religions. Védisme et Brahmanisme. Le livre de Manou, etc. Paris, in-18. 3 fr. 50

The Yogavasishtha, Vedantic work of great celebrity, inculcating the various doctrines of vedantism (in sanskrit). Bombay, in-folio oblong. 131 fr. 25

GRÈCE ET ITALIE

J. Dederhart. — Kritisch-exegetische Bemerkungen zu Cicero's Schrift *De natura deorum*. Aschaffenburg, 1881 (68 p. 8).

Leop. Schmidt. — Die Ethik der alten Griechen. Ier Band, Berlin. Hertz, 1882 (v. 400 p. 8). 7 m.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

BULLETINS CRITIQUES

MÉLANGES, DOCUMENTS, VARIÉTÉS

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXIV.

CHINA
AND HER NEIGHBOURS

PART I.

INDEX.

Customers having no previous Account should remit with order.

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers.

41, GT. RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

1912.

TELEPHONE 7044 CITY.

Introductory Note.

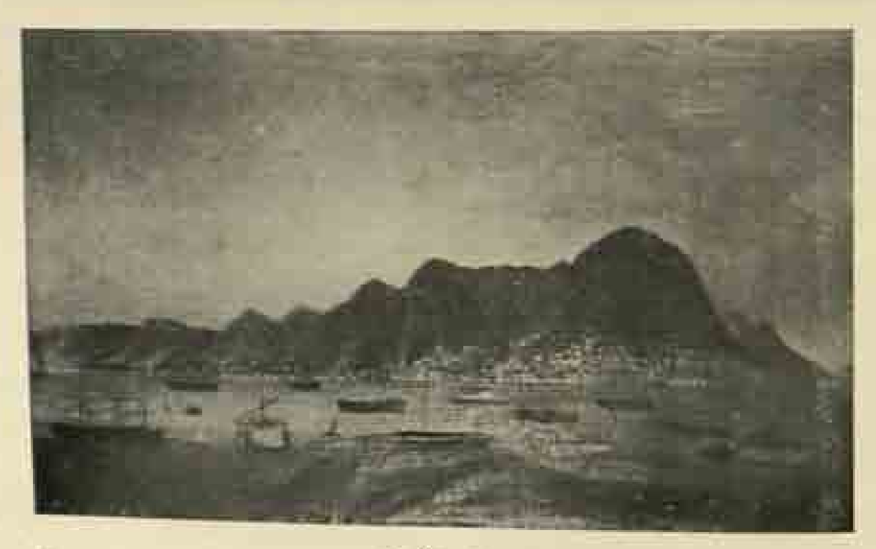
CHINA, with its magnificent past, the China which had for us such a mystic fascination, is no more. A hundred years of intercourse with Europe have sufficed to humble this vast and mighty Empire—and yet China is not dead. A new country is arising out of the ashes of its former splendour, but what its future development will be the future alone can tell. All that was best of the old culture is recorded in a wonderful literature, in some particulars surpassing even the Arts and Sciences of the West.

In this Catalogue I have endeavoured to bring together a collection of works representative of every phase of Chinese life and thought. It was my desire to ensure to the Scholar and the Collector an easy reference to any item he might require, and the fact that the classified references leave something to be desired is attributable to one cause alone—that although two years have elapsed since the task was begun, other obligations have rendered the requisite attention impossible.

I have read or consulted the majority of the Books and Reviews enumerated, and it will be with a feeling of regret that I have now to part with many of the rare items which I have learned to cherish. Many of the works are indeed so scarce that, once dispersed, I fear their like will never come into my hands again.

ARTHUR A. PROBSTHAIN.

See No. 561.



See No. 562.

[The outlines of this reproduction are obscured owing to defective light when photographing.]

Twenty-fourth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

REVIEWS & JOURNALS RELATING TO CHINA.

1 **Asiatic Quarterly Review**, edited by Demetrius Boulger, First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. *London*, 1886 to 1890. *Out of print and scarce* £8 8s

2 —— 1887, April: 1891, January; 1892, April; 1896-1897, July; 1899, July-October each No. 4s

3 **Asiatic Society of Bengal**, Journal, Vols. I. to XIV., 8vo (Vols. I. to VI. half calf, the rest in Numbers). *Calcutta*, 1832-47 £20

Extremely rare.

There is missing Nos. 1 and 4 of 1832, and Nos. 9, 10, 11 of 1842.

4 —— Vols. 1883, 1884, 1885, 1888, 1889, 1890, 1892, 1893, 1894 to 1897, 12 vols, complete. *Calcutta* £10

5 **Babylonian and Oriental Record**: a Monthly Magazine of the Antiquities of the East, edited by T. de Lacouperie, Vol. II., roy. 8vo, cloth. 1887-88 12s 6d

Contains articles by E. Beal, C. de Harlez, Lacouperie.

6 **Boletin** de la Sociedad Geografica de Madrid, Vols 1 to 28, 8vo, uniformly bound in cloth. *Madrid*, 1876-90 £15

Contains a vast number of valuable contributions towards the Early Voyages and Discoveries, especially in Japan, Philippine Islands, America, Australia, Africa. Many maps accompany each volume.

7 **Bulletin** de la Société Académique Indo-Chinoise de France, Deuxième Série, 3 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1882-90 £2 8s

8 —— The same, Vol. I., in cloth. *Paris*, 1882 25s

Containing various articles in connection with French Indo-China and Siam.

9 **Bulletin** de l'Association Amicale Franco-chinoise, 3 vols, 8vo. *Paris*, 1909-11 £1 16s

10 **Bulletin** de la Société des Etudes Indo-Chinoises de Saigon, 1892, 1er Fascicule, 8vo, pp. 89. *Saigon*, 1892 5s

Sainy Temple. Vocabulaire français-laotien.

11 **Bulletin** de l'Association pour l'Exploration historique, archéol., linguist. et ethnograph. de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, publié le Comité Russe, Nos. 2, 3, 5, 6. *St. P.*, 1903-06 5s

12 **Bulletin** de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Tome II., No. I., large 8vo. *Hanoi*, 1902 5s

Contains: Finot, Notes Transcription du Cambodgien. Parmentier, Le Sanctuaire de Po-Nagar a Nhatrang, &c.

13 **Bulletin** de L'Ecole Francaise d'Extreme Orient, Tome IX., Nos. 2-3, large 8vo. *Hanoi*, 1909 10s

Contains: Nouvelles Inscriptions de Po Klaun Garai, par M. L. Finot; L'Œuvre de Lou Sin-Yuan [?] par M. P. Pelliot; Pelliot: Les Nouvelles revues d'art et d'archéologie en Chine.

14 **China Association**: Reports and Papers, 1889 to 1905, and 1907-08, 9 parts, 4to. *London, privately printed* £3 3s

Appendices A contain Political Situation—Appendices B contain Conventions indicating Spheres of Influence—Appendices C contain German Interests.

This is the first copy which has been for sale.

15 **China Magazine**: a Monthly Miscellany for 1867, roy. 8vo, pp. 184, with *numerous photographic plates of views in China and Chinese Life*, half calf. *Hongkong* 10s 6d

The vol lacks title-page and index.

16 —— The same, Christmas Volume, 1868, and Midsummer, 1869, in one vol, with title-pages and Indices, half calf. 1868-69 18s

17 —— The same, Midsummer Volume (without title-page and Index) 12s

A rare and interesting magazine.

18 **China Review.**—Vols. I. (all); II., 2, 3; III., 1, 2, 4, 5, 6; IV. (all); VIII., 2, 3; X., 1, 3; XII., 5; XIV., 5, 6; XV., 1 to 4; XVI. (all); XVII., 1 to 3; XIX., 4; XXII. (all); XXIII., 1; XXIV., 2; 4to. *Hong Kong*, 1872 to 1900

Sold separately at different prices.

19 **CHINA REVIEW, or Notes and Queries on the Far East,** edited by N. B. Dennys, a Complete Set from the Beginning (Vols. I. to XXV.), in parts, *as issued*, 4to. *Hong Kong*, 1872-1901 **£35**

With contributions by Chalmers, Watters, Eitel, J. Edkins, Bushell, E. H. Parker, and others.

COMPLETE SETS ARE EXTREMELY RARE.

Title-page and Index to Vol. II., No. 4 of Vol. XVII., No. 3 of Vol. XXI. are missing in this set, but endeavours will be made to obtain these numbers.

THE "CHINA REVIEW" may be styled the chief Collection of the Writings by Scholars of the second Period of Chinese Scholarship. It comprises:—C. Alabaster, E. Bretschneider, Bushell, Chalmers, Eitel, Giles, Hirth, J. H. St. Lockhart, W. F. Mayers, Oxenham, E. H. Parker, Playfair, Wylie.

The Series contains innumerable valuable articles of Research, Philological, Historical, Religious, Translations from the Chinese, Reviews of Books.

The "China Review" and the "Chinese Repository" are the two Journals essential to every Chinese Library.

20 **THE CHINESE REPOSITORY. A Complete Set of the Twenty Volumes, also including the General Index, bound in the original Chinese blue cloth covers. Canton, 1832-51**
Fifty Guineas (£52 10s)

This stupendous work was edited by E. C. Bridgman and S. W. Williams.

It is the most valuable record of facts and opinions relative to China and to Eastern Asia during the first period of European Sinological study. It may safely be stated that every scholar of renown at that period has contributed learned articles towards its pages. It includes the following names:—Boone, Bowring, Bridgman, J. F. Davis, J. Legge, Robert & J. R. Morrison, G. Staunton, R. Thom, S. W. Wells Williams.

The subjects in the Repository are:—

I., Geography—II., Chinese Government and Politics—III., Revenue, Army and Navy—IV., Chinese People—V., Chinese History—VI., Natural History—VII., Arts, Sciences and Manufactures—VIII., Travels—IX., Language, Literature—X., Trade and Commerce—XI., Shipping—XII., Opium—XIII., Canton Foreign Factories—XIV., Foreign Relations—XV., Relations with Great Britain—XVI., War with England—XVII., Hongkong—XVIII., Relations with America—XIX., Japan, Corea, &c.—XX., Siam and Cochin China—XXI., Other Asiatic Nations—XXII., Indian Archipelago—XXIII., Pagans—XXIV., Missions—XXV., Medical Mission—XXVI., Revisions of the Bible—XXVII., Education Societies, Religions—XXIX., Biographical Notices—XXX., Miscellaneous.

WHEN the Editors left the Repository to posterity in 1851, they could not be aware how greatly it would be treasured in after years. Neither the Editors nor the Contributors have ever received any monetary compensation for their labour. These men are looked up to-day as the pioneers of Chinese scholarship, of which they have left everlasting proof in the set of the twenty volumes.

21 **Chinese Recorder and Missionary Journal,** Vols. II. (except No. 8), III. to IX., 8 vols. *Foochow and Shanghai*, 1869-78 £6 8s

Vols. VIII. and IX. lack title-pages and Indices.

22 —— The same, Vols. III. (in wrappers); V., VI. (half calf); XVIII., XIX. (cloth); XXVII., XXVIII., half calf. *Foochow and Shanghai*, 1870-97 each vol 15s

23 **China Medical Missionary Journal,** Vols VII., Nos. 2, 3; XI., Nos. 3, 4; XII., 1, 2, 3, seven Numbers, 8vo. *Shanghai*, 1893-98 10s 6d

24 **Chinese Repository (The),** Vols. II., III., 2 vols, half calf. *Canton*, 1834-35 £3

25 —— Vol. IV., Nos. 1, 2, 3, 4, 7, in original wrappers. *Canton*, 1835 each number 2s 6d

26 **Chinese Repository** (The), Vol. VI. *Canton*, 1838 12s 6d

27 —— Vol. VIII. (in which pages V. and VI. of Index are missing). *Canton*, 1840 15s

28 —— Vols. IX., X., XI., XII., 4 vols, cloth. *Canton*, 1840-43 £4

29 **Chinese and Japanese Repository** of Facts and Events in Science, History, and Art relating to Eastern Asia, edited by J. Summers, 3 vols, bound in 2, cloth. *London*, 1863-65 £2 3s

Extremely interesting. The vols contain articles by A. Wylie: The Israelites in China—Chinese Romances translated—Memoir of Marco Polo-Panchen, the Hero of Tibet—Fables in Chinese Literature—The Manchus in China—Chinese Chess, &c.

30 **East of Asia Magazine**: a Non-Political Illustrated Quarterly, Vol. I., No. 1; Vol. III., Nos. 1, 2, and 3; Vol. IV., Nos. 2, 3, and 4; Vol. V., Nos. 1, 3, and 5; roy. 8vo, *with illustrations by Chinese Artists and from photographs*. *Shanghai*, 1902-06 each No. 5s

31 —— The same, Vols. I. and II., bound in half morocco. *Shanghai*, 1902-03 £2 10s

Includes various translations from the Chinese.

32 **Echo de Chine.**—Edition Hebdomadaire for 1906, complete, 4to, pp. 1008. *Shanghai*, 1906 35s

33 **Far East** (The): a Monthly Journal, *illustrated with photographs of Chinese and Japanese Manners and Customs, Scenery, Eminent Chinese, and Englishmen in China, &c.*, edited by J. R. Black, New Series, Vols. I., II., III., IV., and V., Nos. 1, 2, 6. *Shanghai*, 1876-78 £5 5s

Very scarce.

A most remarkable publication. It contains numerous translations from the Chinese—Articles on Ceremonies, Superstitions, Processions, Feasts, and Festivals of the Celestials—Articles on Sir Th. Wade, Robert Hart, Wells Williams, with photographs, &c.

34 —— New Series, Vols. II. and III., 4to, morocco, *with numerous photographs*. *Shanghai*, 1877 £2 2s

Vol. II. includes: Memoirs of Generals Ward and Burgevine of the ever-conquering Legion, with photographs—Article on W. H. Medhurst, with photographs—Marriage of the Emperor of China in 1872, &c.

34* **Japan Weekly Mail.**—A Review of Japanese Commerce, Politics, Literature and Art, Vols. XI. to XXIV., folio, half calf. *Yokohama*, 1889-1895 £7 10s

Full of valuable information. The vols include numerous articles on China and Korea, and give a detailed account of the China-Japan War.

35 **Indo Chinese Gleaner**, edited by W. Milne and Dr. Morrison, complete set, in 3 vols, with all Title-pages and Indices, containing Extracts of the occasional Correspondence of those Missionaries in the East who labour for the Missionary Society; together with Miscellaneous Notices relative to the Philosophy, Mythology, Literature, and History of the Indo-Chinese Nations, drawn chiefly from the Native Languages, bound in full calf, gilt top. *Malacca*, 1817-21 £7 10s

The last two pages are in manuscript. Dr. Morrison's own copy, with his autograph on the title-page.

The "Indo-Chinese Gleaner" is an excessively rare work. For many years no copy has been offered for sale anywhere. The present copy includes the general plan of the Anglo-Chinese College forming at Malacca.

36 **Journal** of the American Asiatic Association, Vols III., IV., V., 4to, half calf. *New York*, 1903-1906 £2 2s

Deals with questions political and commercial of the Far East, especially China.

37 —— Vol. I., Nos. 3 to 12. 1898 12s 6d

38 **Journal** of the American Geographical Society of New York, Vols. VII. to XIII., 7 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. *New York*, 1875-1881 £10

38A —— Vols. XVIII. to XXXVIII., 21 vols, 8vo, *with illustrations and maps*, cloth. *New York*, 1886-1906 £21

An extremely rare series of this valuable journal which is almost unknown in Europe and Asia.

38B —— Vol. XII., 8vo, cloth. *New York*, 1880 25s

39 **Journal** of the American Oriental Society, Vol. I., No. 1 (1843); II. (1851); III., 2 parts (1852-53); IV., 2 parts (1853-54); V., 2 parts (1855-56), VII., 2; VIII., 2; IX. (1871); XXIV., 2 (1903); XXV., 2 parts (1904); XXVI., 1 (1905) £9 10s

40 —— Vol. I., No. 1 5s

40A —— Vol. II., cont. Article VIII., Chinese Culture, by S. R. Brown. 1851 12s 6d

40B —— Vol. III., No. 2, cont. Article X., The Nestorian Monument of Singanfu, by E. Salisbury. 1853 7s 6d

40C —— Vol. IV., cont. Article X., Chinese Local Dialects reduced to Writing, by M. C. White. 1854 12s 6d

40D —— Vol. V., cont. Article II., Wylie on the Nestorian Monument of Sigan Foo. 1855 12s 6d

41 **Journal Asiatique** for the years 1897 to 1905, 9 vols, in numbers as issued. *Paris*, 1897-1905 £7

42 **Journal Asiatique** for years 1847, 1848, 1849 (being Fourth Series, Vols 9 to 14), 3 vols, half calf. *Paris* £2 5s

43 **Journal** of the China Branch of the Roy. Asiatic Society, New Series, Vols. IV., V. (1867-68), XVI., XVII., XVIII., XIX., 1; XX., 2-4; XXI., XXII., XXIII., XXIV., XXV., XXVI., XXVII., XXVIII., XXIX., XXX., XXXI., XXXII., XXXV., XXXIX. *Shanghai*, 1868-1908 £12

The Journal can be completed. It contains many illustrations (also from the Chinese) and maps.

44 **Journal of the Russian Orientalists Society** (Wjestnik Asii) in Russian, Vol. I. (4 numbers), *illustrated*. 1909-10 25s

Entirely devoted to the Far East.

45 **Journal** of the Shanghai Literary and Scientific Society, No. 1, June, 1858 (all published), 8vo, pp. 144, *with* map. *Shanghai*, 1858 15s

Includes: Wylie: Coins of the Ta-Tsing Dynasty—Edkins: A Buddhist Shastra, translated from the Chinese.

46 **Korean Repository**, Vols. III., IV., V., 3 vols, 8vo, half calf. *Seoul*, 1896-98 £2 5s

Vol. III., title and index lacking.

Vol. V., title-page lacking.

Full of interest on all things Korean, including translations from the Korean.

47 **Korea Review**, edited by H. B. Hulbert, Vols. III. to VI., 4 vols, 8vo, cloth. *Seoul*, 1900-06 £2 18s

Contains general articles on Korea of great interest, and the only Korean History from the beginning.

48 **Mesny's** Chinese Miscellany, Vol. IV.: being a text-book of Notes on China and the Chinese, 4to, pp. 528, with Index, pp. xxxii. *Shanghai*, 1905 £2

49 —— The same, Vol. I., Nos. 1 and 23; Vol. II., Nos. 20, 21, 24; Vol. IV., Nos. 1 to 14. *Shanghai* 20s

50 **National Review** (The): a Monthly Journal dealing with China, folio. *Shanghai*, 1911 32s

Published weekly. It is the organ of Young China and deals especially with modern phases of Chinese Life.

51 **Notes and Queries** on China and Japan, edited by N. B. Dennys, Vols. I. and II., large 8vo, half calf. *Hong Kong*, 1867-68 £3 10s

52 —— The same, Vol. I. separate in numbers. 1867 25s

53 —— The same, Vol. III., Nos. 1, 3, to 8; Vol. IV., Nos. 1 to 10. *Hongkong*, 1869-70 35s

54 **ORIENTAL TRANSLATION FUND.** A Set of the Publications, from the beginning in 1829 to the end of 1879, comprising Sixty-six Distinct Works as detailed on enclosed List, roy. 8vo and roy. 4to, cloth and sewed, *uncut* **£75**

55 **Orientalist** (The): a Monthly Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, &c., 3 vols, 4to. *Kandy*, 1884-89 £2 2s

There is no title and index to Vol. III.

55* **Oriental Review** (The): a Monthly Summary of East Asian Affairs, *published by the Oriental Information Agency*, Vol. I., 4to. *New York*, 1911 12s 6d

Subscriptions for 1912 are received, 10s per annum.

56 **Phœnix** (The): a Monthly Magazine for China, Japan, and Eastern Asia, edited by J. Summers, 3 vols, 4to, cloth. 1870-73 £1 12s

Vol 1 in cloth; Vols 2 and 3 in numbers as issued. No. 31 is missing.

57 **Review of the Far East**, edited by A. Cunningham, Nos. 2, 3 and 4 6s

Contains some fine articles by Playfair-Kingsmill and others.

58 **Revue de l'Extreme-Orient**, publiée sous la Direction de M. Henri Cordier, 3 vols. *Paris*, 1882-87 £2 8s

Contains many valuable articles on China and Japan.

59 **Royal Asiatic Society.**—Old Series, Nos. 1 to 6, 12, 13, 15, 1, 2; 16, 1, 2; 18, Vol. XIII., 1, 2; XV., 2; XVI., 1, 2. *London*, 1834-56 £5 8s

60 —— New Series, I., 1; II., 1; III., 1, 2; IV., 1; V., 1; VII., 1; VIII., 1; IX., 1; XI., 3; XII., 4; XIII.; XV., 2-4; XVII., 3; XVIII., 1-3; XIX., 1, 4; XX., 1, 2; XXI., 1, 2, 4; XXII. to XXV.; XXVII.; XXVIII.; XIXX.; XXXI.; XXXII. *London*, 1864-1900 £24

In parts as issued. Parts and vols are sold separately.

61 **Royal Geographical Society.—Journal**, Old Series, Vols 34 to 50, 17 vols, 8vo, cloth. 1872-80 £4 5s

62 —— **Proceedings**, Old Series, Vol. XIII., Nos. 1, 2, 3, 5; XX., Nos. 4, 5, 6 numbers in 8vo. 1869-76 20s

63 —— **Journal**, New Series, Vols. I. to XIV., 8vo, in numbers. 1893-1908 £10

64 **Royal Geographical Society.** — **Proceedings.** New Series, Vols. I., II., III. (2 parts); IV., V., VI. (7 parts); VII. (10 parts); VIII., X. (11 parts); XII. (10 parts); XIII. (10 parts), XIV., complete, 8vo. *London*, 1879-92 £1 10s

65 —— **Supplementary Papers**, Vols. II., IV., 8vo, cloth. 1887-90 £1 10s

66 —— **Proceedings**, Vols. III. to IX., roy. 8vo, *with many illustrations and maps*, 7 vols, cloth. *London*, 1881-87 £3 3s

67 **Toung Pao.**—Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie, &c., de l'Asie Orientale (Chine, Japon, Corée, &c.), rédigées par G. Schlegel et H. Cordier, 1890 to 1894 (Vols. I to V.) £5

68 —— 1891, Nos. 1 and 3 each No. 3s

68B —— 1904, Nos. 2 to 5, 8vo. *Leiden* 15s

68C —— 1907, No. 2, *with illustrated article by Bonc on a painting by Li Lung Mien* 7s 6d

68D —— 1909, No. 3 3s 6d

68E —— 1910, complete 20s

69 **Transactions** of the China Branch of the Royal Asiatic Society, Part II., 8vo, pp. 172. *Hongkong*, 1852 10s

Contains: Hillier, C. B.: Notice of the Chinese work Chronicles of Taien (Coinage of China), with 99 illustrations.

70 **Transactions** of the Second Session of the International Congress of Orientalists, London, 1874, 8vo, pp. viii, 456, cloth. 1876 10s 6d

Contains: Hunfalvy: Study of the Turanian Languages—Edkins: The Chinese Language at the time of the Invention of Writing—Beal: Examination of Chinese Buddhist books, &c.

71 **Zeitschrift** der deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Vols 17 to 29, 8vo, half calf. *Leipzig*, 1863-76 £6 6s

72 —— The same, Vols 51 to 59 (1897-1905), in parts as issued. *Leipzig* £6 6s

PART II

CHINESE PHILOLOGY.

73 **Abel-Rémusat** (J. P.) Essai sur la Langue et la Littérature chinoises, avec 5 planches, contenant des Textes Chinois, avec Traductions, Remarques, Notes et Table, 8vo, pp. x, 160, calf, gilt edges. *Paris*, 1811 20s

Fine copy.

74 —— Catalogue de la Bibliothèque de J. P. Abel-Rémusat, 8vo, pp. 196. *Paris*, 1833 7s 6d

Large paper copy.

75 **Alabaster** (C.) Occasional Papers on Chinese Philosophy, No. VII., Book IV. of the Lunyü, 8vo, pp. 8. 1887 2s 6d

76 **[Amyot].**—Lettre de Pékin sur le génie de la langue chinoise et la nature de leur écriture symbolique comparée avec celle des Anciens Egyptiens, par un Père de la Cie. de Jesus, 4to, pp. 38, 46, iv, *with* 21 *plates*, half calf. 1773 12s

Plates 20 to 27 are missing.

77 **Annuaire** de la Société des Etudes Japon, Chinoises, Tartares et Indo-Chinoises, 8vo. *Paris*, 1876 and 1881 each 3s

78 **[Anon.]**—Dissertation on the Characters and Sounds of the Chinese Language, including Tables of the Elementary Characters and of the Chinese Monosyllables, 4to, pp. cxiii, with 4 tables, half calf. *Serampore*, 1809 12s 6d

79 **Ball (Dyer)** Rhythms and Rhymes in Chinese Climes, a Lecture on Chinese Poetry and Poets, 8vo, pp. 45. *Hongkong*, 1907 3s

80 **Ballhorn** (Fr.) Alphabete, oriental. und occidental. Sprachen, 8vo, pp. 80, cloth. 1880 5s

81 **Barlow** (H. C.) Essays on Symbolism, 12mo, pp. x, 144, cloth. 1866 4s

Symbolism in reference to Art—Sacred Trees—The Tree of Life.

82 **BONAPARTE**, Prince Roland, Documents de l'époque mongole des XIIIe et XIVe siècles, Inscriptions en six langues de la porte de Kiu-yong Koan, près Pekin, folio, pp. 5 and 15 *plates*. *Paris*, 1895, *privately printed* **£5 5s**

Our copy contains some sheets of inscriptions and notes in Chinese, by Dr. Bushell.

83 **Bushell** (S. W.) Inscription in the Juchen and Allied Scripts, large 8vo, pp. 24. *Reprint* 2s 6d

84 **Campbell** (W.) The Blind in China: a Criticism of the Non-Alphabetic Method of writing Chinese, 8vo, pp. xx, 104. *Shanghai*, 1897 3s

85 **Chase** (P. E.) Chinese and Indo-European Roots and Analogues, roy. 8vo, pp. 44, cloth. 1861 4s

Proc. American Philos. Soc.

86 **Catalogue of Books** contained in the Lockhart Library and in the General Library of the London Missionary Society, by G. Mabbs, large 8vo, pp. 320, *interleaved copy*, half morocco. *London*, 1899 15s

Part 1, Lockhart Library, books relating chiefly to China and the *Far East*.
Part 2, Chinese Printed Books.

86* —— The Original MS. copy, well written, 3 vols, folio, half calf £1 18s

87 **Chalfant** (Fr. H.) Early Chinese Writing, 4to, pp. 35, *with 50 plates*. *Washington*, 1906 25s

I., Illustrations of Early Writing derived from Ancient Inscriptions
II., Notes upon the Shuo Wên
III., Royal Edict confirming the Domain of San
IV., Ancient Inscriptions upon Bone and Tortoise-shell

88 **Chavannes** (E.) Le Calendrier des Yn, 8vo, pp. 52. *Paris*, 1890 2s 6d

89 —— Le Cycle Turc des Douze Animaux en Chine, large 8vo, pp. 74, *with 18 plates*. 1906 10s

90 —— Les deux plus anciens Spécimens de la Cartographie Chinoise, roy. 8vo, pp. 35, *with maps*. *Hanoi*, 1903, *reprinted* 5s

91 —— La première Inscription Chinoise de Bodh Gaya, 8vo, pp. 25, *with Chinese plate*. *Paris*, 1897 3s 6d

92 —— De l'Expression des Voeux dans l'Art populaire chinois, *with 2 plates*, 8vo, pp. 43. *Paris*, 1901 3s

93 —— Inscriptions et Pièces de Chancellerie Chinoises de l'Epoque Mongole (Seconde Série), 8vo, pp. 134, *with 30 plates*. *Reprint* 1905 12s

94 —— Une Inscription du Royaume de Nan-Tchao, 8vo, pp. 70. *Paris*, 1901 3s 6d

Includes the Chinese text, with a translation.

95 —— Les Inscriptions des Ts'in, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1893 3s 6d

96 —— Les Livres Chinois avant l'Invention du Papier, 8vo, pp. 75. *Paris*, 1905 3s 6d

97 **Cordier** (H.) Bibliotheca Sinica, Dictionnaire Bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire Chinois, with the Supplement, 3 vols, large 8vo, with Index, cloth. *Paris*, 1887-93 £4

98 —— Without the Supplement, 2 vols, in parts as issued. *Paris*, 1881-85 £3

99 **Courant** (M.) Catalogue des Livres Chinois, Coreens, Japonais, &c., dans la Bibliothèque Nationale, fasc. 1 to 5, roy. 8vo. *Paris*, 1900-07 21s

The concluding parts can be supplied as issued.

100 **Davis** (J. Fr.) Eugraphia Sinensis, or the Art of Writing the Chinese Characters, contained in 92 Rules and Examples, 4to, pp. 9, *with 8 Chinese plates*, extract. 1825 5s

101 —— Chinese Miscellanies: a Collection of Essays and Notes, 8vo, pp. v, 190, cloth. 1865 8s

Includes: Common Tartar Characteristics of Russians and Chinese—Rise and Progress of Chinese Literature in England—The Drama, Novels and Romances—Analysis of a Work on Husbandry and Botany.

102 —— Memoir concerning the Chinese, 4to, pp. 18. 1822 2s 6d

103 **Dévéria** (M.) L'Ecriture du Royaume de Si-Hia ou Tangout, 4to, pp. 31, *with 2 plates*. *Paris*, 1898 3s 6d

104 **Devéria** (G.) Stèle Si-Hia de Leang-Tcheou (Buddhist Temple), avec notice du Dr. Bushell, 8vo, pp. 24, *with 2 plates*. *Paris*, 1898 3s

105 **Douglas** (R. K.) The Language and Literature of China, 8vo, pp. 118, cloth. 1875 5s

106 —— The same, a German Translation, by W. Henkel, 8vo, cloth. 1871 3s 6d

107 **Edkins** (J.) China's Place in Philology: an Attempt to show that the Languages of Europe and Asia have a common Origin, 8vo, pp. xxiii, 403, cloth. 1871 10s 6d

108 **Ellis** (R. L.) Some Thoughts on the best mode of Printing Chinese, 8vo, pp. 21. 1854 2s 6d

109 **Forlong** (Major Gen. J. G. R.) Short Texts in Faiths and Philosophies, or Sentiments of the Good and Wise, arranged chronologically to show the Movements of Thought through the Ages, 4to, pp. 130, *with portrait*, cloth. 1897 12s

Privately printed.

110 **Fourmont** (St.) Meditationes Sinicæ, in quibus; Io, Consideratur Linguæ philosophicæ; IIo, Linguæ Sinarum Mandarinicæ; IIIo, Datur eorumdem Hieroglyphorum; IVo, Idque omne, progressu à Libris merè Europæis (de Sinâ tamen) ad Libros merè Sinicos, facto, folio, pp. xxvi, 152. *Paris*, 1737 25s

111 **Gabelentz** (G.) Zur Lehre vom Vergleichenden Adverbialis im Altchinesischen, *Reprint*, 4to, pp. 6. *Berlin*, 1893 2s

112 —— Vorbereitendes zur Kritik des Kuan-Tsi, 8vo, pp. 26. *Berlin*, 1892 2s 6d

113 **Gamble** (W.) Two Lists of Selected (Chinese) Characters contained in the Bible, and 27 other Books, with Introductory Remarks, 8vo. *Shanghai*, • 1865 4s

114 **Giles** (H. A.) A History of Chinese Literature, 8vo, pp. viii, 448, cloth. 1901 6s

A standard work of reference.

115 —— Adversaria Sinica, No. 8, imp. 8vo, pp. 38, *with illustrations*. *Shanghai*, 1910 3s 6d

Contains: Traces of Aviation in Ancient China—Notes on Place Names, Opium, Alcohol, &c.

GOD IN CHINA.

116 **Chalmers** (J.) The Question of Terms Simplified, or the Meaning of Shan, Ling and Ti in Chinese made Plain by Induction, 8vo, pp. 70 and 58 of Chinese text. *Canton*, 1876 9s

117 **Malan** (Rev. S. C.) Who is God in China, Shin or Shang-te? the Rendering of those Terms into Chinese, 8vo, pp. viii, 310, bds. 1855 5s

118 **Medhurst** (W. H.) A Dissertation on the Theology of the Chinese, with a View to the Elucidation of the most appropriate Term for expressing the Deity in the Chinese Language, 8vo, pp. iv, 284. *Shanghae*, 1847 24s

119 —— Inquiry into the Proper Mode of rendering the Word God in translating the Sacred Scriptures into Chinese, 8vo, pp. 170. *Shanghae*, 1848 6s

120 —— Reply to the Few Plain Questions of a Brother Missionary, 8vo, pp. 16. 1848 2s

121 —— On the True Meaning of the Word Shin as exhibited in the Chinese Imperial Thesaurus (Pei-Wan-Yun-Foo), translated by W. H. Medhurst, 8vo, pp. 88. *Shanghai*, 1849 4s

122 **Staunton** (Sir G.) Inquiry into the Proper Mode of rendering the Word God into Chinese, with reference to Christianity in China, 8vo, pp. 67, cloth. 1849 5s

An interesting pamphlet.

---

123 **Hager** (J.) An Explanation of the Elementary Characters of the Chinese, with an Analysis of their Ancient Symbols and Hieroglyphics, folio, pp. lxxvi, 43, bds. *London*, 1801 21s

With a long Chinese folding sheet.

124 —— Monument de Yu, ou la plus ancienne Inscription de la Chine suivie de 32 Formes d'anciens Caractères Chinois, folio. *Paris*, 1802 21s

125 **Harlez** (C. de) Miscellanées Chinois: I., Le Rêve dans les Croyances Chinoises; II., Le Huan et Le Po, Les deux Esprits de l'Homme, 8vo, pp. 22. N.D. 2s

126 **Hervey de Saint Denys**. — Deux Traductions du San-Tsen-King et de son commentaire, Réponse philol., 8vo, pp. 27. 1873 2s 6d

127 **Hirth** (Fr.) Hunnenforschungen, 8vo, pp. xii, *with plate*. 1900 2s

128 —— Die Insel Hainan nach Chao Ju-Kua, 4to, pp. 30. *Berlin*, 1896 2s

129 —— Sinologische Beitraege zur Geschichte der Türkvölker: I., Ahnentafel Attilas, 4to, pp. 41. 1900 3s 6d

130 **Humboldt** (G. de) Lettre à M. Abel-Rémusat sur la Nature des Formes grammaticales en général et sur le Génie de la Langue Chinoise, avec notice de l'ouvrage par S. de Sacy, 2 parts, 8vo, pp. viii, 122, 40. *Paris*, 1827-28 15s

131 **Ivanov** (A.) Zur Kenntnis der Hsi-hsia-Sprache, 4to, pp. 12. *St. P.*, 1909 2s 6d

132 **James** (F. H.) Chinese Literature, 8vo, pp. 50. *Shanghai*, 1899 3s 6d

133 **Jametel** (M.) L'Epigraphie Chinoise au Tibet, Inscriptions recueillies, traduites et annotées: Inscriptions du Mont Potala; Part 1, Inscriptions Impériales, 8vo, pp. ix, 34. *Peking*, 1880 3s 6d

134 **Jannet** (P.) De la Langue Chinoise et des Moyens d'en faciliter l'Usage, 8vo, pp. 28. 1869 3s

135 **Julien** (St.) Examen critique de quelques Pages de Chinois relat. à l'Inde trad. p. G. Pauthier, 8vo, pp. 156, cloth. 1841 6s

136 —— L'Imprimerie en Chine au Sixième Siècle de notre ère, 8vo, pp. 10. *Paris*, N.D. 3s

137 —— Méthode pour déchiffrer et transcrire, Les Noms Sanscrits qui se rencontrent dans les Livres Chinois, 8vo, pp. v, 235. *Paris*, 1861 7s 6d

138 —— Réponse obligée à un prétendu Ami de la Justice (Julien *versus* Pauthier), 8vo, pp. 16. *Paris*, 1871 2s

139 —— Simple Exposé d'un fait honorable denaturé dans un Libelle recent de M. Pauthier, 8vo, pp. 215. *Paris*, 1842 3s 6d

140 —— Vindiciæ Philologicæ in Linguam Sinicam, Dissertatio Prima, &c., 8vo, pp. 23. *Paris*, 1830 2s 6d

141 **Kidd** (S.) Catalogue of the Chinese Library of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. 58. 1838 3s

142 **[Klaproth** (J. von)] Grande Exécution d'Automne, No. 1, Weston, 8vo, pp. 20. *Pe-King*, 1814 2s 6d
Pamphlet against Weston as a Sinologue.

143 —— Réponse à quelques Passages de la Préface du Roman chinois intitulé Hao Khieou Tchhouan, traduit par J. F. Davis, 8vo, pp. 48. *Paris*, 1830 2s

144 **Kühnert** (Dr. F.) Ueber einige Lautcomplexe des Shanghai-Dialektes, 8vo, pp. 17. 1888 2s

145 **Lacouperie** (Terrien de) Beginnings of Writing in Central and Eastern Asia, or Notes on 450 Embryo-Writings and Scripts, *with 5 plates*, 8vo, pp. 208, cloth. 1894 15s

146 —— The Fabulous Fishmen of Early Babylonia in Ancient Chinese Legends, 8vo, pp. 6. *Reprint*, 1888 2s

147 —— The Old Babylonian Characters and their Chinese Derivates, 8vo, pp. 27. *Reprint*, 1888 3s

148 —— The Tree of Life and the Calendar Plant of Babylonia and China, 8vo, pp. 11. *Reprint*, 1888 2s

149 —— Le non-monosyllabisme du chinois antique, 8vo, pp. 15. *Paris*, 1887 2s

150 —— The Sinim of Psaiah, not the Chinese, 4to, pp. 4. 1887 2s

151 —— Une Monnaie Bactro-Chinoise Bilingue du Premier Siècle avant n. ère, 8vo, pp. 14, *illustrated*. 1890 2s

152 **Lacrozianus**.—Thesauri Epistolici Tomus III., 8vo, pp. 293 and Index, bds. *Lipsia*, 1746 9s
Includes a letter to Theoph. Sigfr. Bayer (author of "Museum Sinicum") on Chinese Literature, with Chinese plates, S. Kurluh, Moshem, &c.

153 **Laidlay** (J. W.) Notice of a Chinese Geographical Work (Hai kwo wan kian lu, by Chhin loen Kwing), 8vo, pp. 28, 1849, abstract 2s 6d

154 **Landresse**.—Catalogue des livres de sa Bibliothèque-Imprimés et MSS. des ouvrages chinois, tartares, japonais, &c., 8vo, pp. viii, 122. *Paris*, 1862 4s

155 **Lanjuinais** (J. D.) De la Langue Chinoise, Morceau Extrait du Mithridates d'Adelung, 8vo, pp. 37. *Paris*, 1807 2s 6d

156 **Lauterbach** (W.) Méprises singulières de quelques Sinologues, 8vo, pp. 15. *Paris*, 1827 2s

157 —— Dr. W. Schott's Uebersetzung der Werke des Confucius aus der Ursprache, Eine litterarische Betrügerei, 8vo, pp. 69. 1828 4s
The five plates are missing.

158 **Lauture** (Escayrac de) Transmission Telegraphique des Caractères Chinois, large 4to, pp. 15. *Paris*, 1862 5s
Copy of St. Julien.

159 **Lévi** (S.) Notes sur les Indo-Scythes, 8vo, pp. 82. *Paris*, 1897 3s 6d
* According to Chinese Sources.

160 **List** of Chinese Characters formed by the combination of the divisible Type of the Berlin Font used at the Shanghai Mission Press, 8vo. *Shanghai*, 1862 5s
Only the title-page and note are in English, the rest in Chinese.

161 **Mayers** (Wm. F.) The Chinese Government: a Manual of Chinese Titles, categorically arranged and explained, with an Appendix, Third Edition, revised by G. M. H. Playfair, 8vo, pp. vii, 196, half calf. *Shanghai*, 1896 15s

162 **MAYERS (Wm. Fr.) The Chinese Reader's Manual, a Handbook of Biographical, Historical, Mythological and General Literary Reference, 8vo, pp. xxiv, 440, half calf. Shanghai, 1874 £2 10s**
The rare first edition.

163 **Mayers** (Wm. Fr.) The Chinese Reader's Manual, Reprint of the Edition of 1874 (*see above*), 8vo, pp. xvi, 444, cloth. *Shanghai*, 1909 15s
*** Indispensable to every Student of Chinese History, Philology, Religion.
Part I. contains the Index of Proper Names, with full information of events.
Part II.: Numerical Categories.
Part III.: Chronological Tables of the Chinese Dynasties.
Part IV. Index.

164 **Medhurst** (W. H.) Inquiry into the proper Mode of translating Ruach and Pneuma in Chinese, 8vo, pp. 75. *Shanghai*, 1850 2s

165 **Memorials** of Protestant Missionaries to the Chinese, giving a List of their Publications and Obituary Notices of the Deceased, roy. 8vo, pp. vi, 331, half calf. *Shanghai*, 1867 25s
A valuable work of reference. There are three indices: 1, Names of Missionaries; 2, Titles of Publications alphabetically arranged; 3, Classified Arrangement of Chinese Publications.

166 **Migne** (L'Abbé) Dictionnaire de Linguistique et de Philologie Comparée, Histoire de toutes les Langues Mortes et Vivantes, roy. 8vo, pp. 1,447, cloth. 1858 12s

With an introduction: Des Langues dans leurs rapports avec l'histoire des races humaines, and Essai sur l'Evolution de l'intelligence humaine. A learned work.

167 **Mollendorff.** — Manual of Chinese Bibliography: being a List of Works and Essays relating to China, 8vo, pp. viii, 378. *Shanghai*, 1878 (pub. 30s) 15s

Includes Manchuria, Mongolia, Tibet, Korea.

168 —— Classification des Dialectes Chinois, 8vo, pp. 34. *Ningpo*, 1899 3s

169 —— Die Weltliteratur, eine Liste mit Einleitung. 8vo, pp. xii, 70. *Shanghai*, 1894 3s 6d

A list of the chief works of the World's literature.

170 [**Montucci** (A.)] Sinologus Berolinensis, Remarques philologiques sur les Voyages en Chine de M. de Guignes, 8vo, pp. 168, half calf. 1809 10s 6d

With a Chinese plate.

171 —— Audi alteram partem, ou Réponse à la Lettre de M. de Guignes sur son Voyage à Pekin, 8vo, pp. 46. *Berlin*, 1810 5s

172 **Moor** (l'Abbé de) Essai sur les Légendes Chinoises concernant Fo-hi, Kong-Kong, Niuva, &c., avec coup d'oeil sur la Religion primitive des Chinois, 8vo, pp. 58. 1901 5s

173 **Morrison** (Rev. R.) A View of China, for Philological purposes, containing a Sketch of Chinese Chronology, Geography, Government, Religion, and Customs, designed for the use of persons who study the Chinese Language, 4to, pp. vi, 141, bds. *Macao*, 1817 10s 6d

174 **Morrison** (R.) and **Montucci** (A.) Urh-Chih-Tsze-Tseen-Se-Yin-Pe-Keaou: being a parallel between the two intended Chinese Dictionaries; together with Morrison's Horæ Sinicæ, a New Edition, with the Chinese text to the San Tsze King, 4to, pp. 174, half morocco. *London*, 1817 £2 2s

This is the only copy we have ever seen. It is beautifully printed and in fine state.

175 **Orintalia Antiqua**, or Documents and Researches relating to the East, Part I. (all issued), 4to. *London*, 1882 10s

Contains the Calendar of the Hia Dynasty, with 2 plates, text, translation, and notes by R. K. Douglas, with 14 plates.

176 **Owen** (Prof. G.) The Evolution of Chinese Writing, 8vo, pp. 32. 1911 1s

This pamphlet will be useful to every student of Chinese.

177 **Oriental Studies**.—A Selection of Papers read before the Oriental Club of Philadelphia, 1889, 1894, by Stewart Culin, Popular Literature of the Chinese Laborers in the United States, large 8vo, cloth. *Boston*, 1894 7s 6d

Includes Article by St. Culin—Literature of Chinese Laborers.

178 **Pauthier** (G.) Observations sur l'alphabet de Pa'sse-pa et la tentative de Khoubilai Khan pour transcrire le chinois, 8vo, pp. 47, *with folding plate*. *Paris*, 1862 3s 6d

179 —— Réponse a l'examen critique de St. Julien de quelques pages de chinois relatives à l'Inde, 8vo, pp. 88. *Paris*, 1842 3s

180 —— Vindiciæ Sinicæ Novæ, No. 1, J. P. Abel-Rémusat défendu, 8vo, pp. 24. 1872 2s

181 —— Vindiciæ Sinicæ, Dernière Réponse à St. Julien, suivie d'un Parallele de sa Traduction de Lao Tseu, roy. 8vo, pp. vii, 110, and Supplement, pp. 40. *Paris*, 1842-43 3s 6d

182 **Piper** (G. O.) Bezeichnungen des Welt & Lebensanfanges in der Chines. Bilderschrift, 8vo, pp. 167, *with a plate of Chinese characters*, cloth. 1846 6s

183 **Plath** (H.) Uber die Quellen der alten Chinesischen Geschichte, mit Analyse des Sse-Ki und I-sse, 8vo, pp. 60. *Vienna*, 1870 3s

184 **Ponceau** (P. S. du) Nature and Character of the Chinese System of Writing, with a Vocabulary of the Cochinchinese Language by J. Morrone, and a Cochinchinese and Latin Dictionary, 8vo, pp. xxxii, 375, *with 10 Chinese plates*, half morocco. *Philadelphia*, 1838 25s

Very scarce. Fine copy.

185 **Probsthain's** Oriental Catalogue, I. to XIV., bound in one vol, in cloth, *with title-page and index*, 8vo. *London*, 1902 to 1909 21s

Nos. 1, 2, 4, 6, 10, 12, 14 deal with the Far East, including Religious Systems.
Only 10 copies are available.

186 **Rautenbach** (E.) Die Chinesische Sprache in ihren Rechten als Sprache, 8vo, pp. viii, 64. 1835 6s

187 **Recherches** sur l'Origine et la Formation de l'Ecriture Chinoise; I., Sur les Signes figuratifs qui' ont formé la Base des caractères les plus anciens, 4to, pp. 59. N.D. 4s

188 **Schlegel** (G.) Sinico-Aryaca, ou Recherches sur les Racines primitives dans les Langues chinoises et aryennes, imp. 8vo, pp. xvi, 181. *Batavia*, 1872 9s

189 **Schlegel** (G.) The Secret of the Chinese Method of transcribing Foreign Sounds, 8vo, pp. ix, 103. 1900 4s

190 —— On the Causes of Antiphrasis in Language, 8vo, pp. 15. 1892 2s

191 —— La Stèle-funéraire du Teghin Giogh et ses copistes et Traducteurs chinois, russes et allemands, 8vo, pp. 57, *with a Chinese plate*. 1892 4s

192 **Schott** (W.) Verzeichniss der Chinesischen u. Mandschu-Tungusischen Bücher u. Handschriften der Kön. Bibliothek zu Berlin, 8vo, pp. iv, 120. 1840 6s

There is a great deal of curious and useful information in it—*see* Wylie's Notes, p. v.

193 **Schütz** (F.) Propagation de Sciences Européennes dans l'Extrême-Orient, Transcription de l'Alphabet Chinois phonétique, 8vo, *with Chinese plates*. *Nancy*, 1856-57 6s

194 **Strong** (G. V.) Common Chinese-Japanese Characters; Part I., Important Radicals; Part II., Index to Characters; Part III., Characters arranged under their Radicals; Part IV., Characters whose Radicals are difficult to determine; Part V., Names of Places, pp. 188, half morocco. 1911 8s

195 **Summers** (J.) On Chinese Lexicography, with Proposals for a New Arrangement of the Characters of that Language, 8vo, pp. xvi. 1884 2s

196 —— Lecture on the Chinese Language and Literature, 8vo, pp. 38, *with 8 plates*. 1853 3s

197 **Vissière** (A.) Une Particularité de l'Ecriture Chinoise: Les Caractères renversés, 8vo, pp. 18. 1904 2s

198 **Volcker** (K. T.) Bibliotheca Sinica-Katalog e. Sammlung Chinesischer Original Werke, 8vo, pp. 34, xvi, *titles of the books in Chinese characters*. 1864 3s

199 **Volpicelli** (L.) Chinese Phonology: an Attempt to discover the Sounds of the Ancient Language and to recover the Lost Rhymes of China, 8vo, pp. 38. *Shanghai*, 1896 3s

200 **Watters** (T.) Guide to the Tablets in a Temple of Confucius, imp. 8vo, pp. xx, 259, half morocco. *Shanghai*, 1879 21s

Scarce. Fine copy.

Biographies of the men canonized as followers of Confucius.

201 **Wong** (Theo.) Chronological Tables of the Chinese Dynasties (from the Chow Dynasty to the Ch'ing Dynasty), 8vo, pp. 111, 103, cloth. 1902 5s

202 **Wylie** (A.) Notes on Chinese Literature, with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art, and a List of Translations from the Chinese into various European Languages, 4to, pp. viii, xxviii, 260, cloth. *Shanghai*, 1867 £2 10s

203 —— Notes on Chinese Literature, reprint of the above Original Edition, 8vo, pp. 39, 307, half calf. *Shanghai*, 1902 14s

204 **WYLIE (A.)** Chinese Researches, 8vo, pp. 271, with portrait, cloth. Shanghai, 1897 £4 4s

Part I., Literary—Part II., Historical—Part III., Scientific (Mongol Instruments at Peking, &c.)—Part IV., Philological.

This is one of the most valuable and treasured works of reference in the field of Chinese Literature.

205 —— Cordier (M. H.) The Life and Labours of Alex. Wylie, 8vo, pp. 18. N.D. 2s 6d

206 **Zottoli** (Angelo) Cursus Litteraturæ Sinicæ: Traduction franç. du 1er vol, 8vo, pp. vi, 304. *Zi-Ka-Wei*, 1891 20s

Contains: Instructions familières — Dialogues comiques, Romans.

PART III

CHINESE GRAMMARS AND DICTIONARIES.

CONVERSATION-BOOKS.

207 **Aubazac** (Louis) Dictionnaire Français-Cantonnais, 4to, pp. xxvii, 469, x, half calf. *Hong Kong*, 1909 £2

207* **Aulaire** (S. J. de St.) and **Groeneveldt** (W. P.) Manual of Chinese Running-Handwriting, especially as it is used in Japan, compiled from Original Sources, 2 parts in one vol, 4to, pp. iv, 113, 60, half calf. *Amsterdam*, 1861 32s

208 **Baldwin** (Rev. C. C.) A Manual of the Foochow Dialect, 8vo, pp. 256, half calf. *Foochow*, 1877 15s

Contains: Grammar, Phrases, Commercial Terms, Religion, Literature, Government, Miscellany, Vocabulary.

209 **Basevi** (Lieut. W. H. F.) An Elementary Manual of Colloquial Chinese, with a Vocabulary of 700 Words, 8vo, pp. 11, 83, cloth. *Allahabad*, 1899 8s
Yunnanese Dialect.

210 **Ball** (J. Dyer) English-Cantonese Pocket Vocabulary, printed without the Chinese Character, 8vo, pp. vii, 23, cloth. *Hongkong*, 1886 5s

211 —— An English-Cantonese Pocket Vocabulary, Third Edition, revised and enlarged, 12mo, pp. iii, 22. *Hongkong*, 1906 3s
In Roman characters.

212 —— How to write the Radicals, 8vo, pp. 40, vi. *Hongkong*, 1888 3s

213 —— The San-Wúi Dialect, 4to, pp. 17. *Reprint* 2s 6d

214 —— How to speak Cantonese, Fifty Conversations in Cantonese colloquial with the Chinese Character, Free and Literal English Translations and Romanised Spelling, with Tonic Marks, &c., preceded by five Short Lessons of one, two, and three words, Second Edition, revised and corrected, large 8vo, pp. viii, 228, bds. *Hongkong*, 1902 15s

215 —— Cantonese made Easy: a book of Simple Sentences in the Cantonese Dialect, with Free and Literal Translations and Directions for the rendering of English Grammatical Forms in Chinese, Third Edition, revised and enlarged, 2 vols, 4to. *Singapore*, 1904-'07 21s

216 —— The Cantonese Vocabulary made Easy: a small Dictionary in English and Cantonese, containing Words and Phrases used in the Spoken Language, with the Classifiers, Third Edition, revised and enlarged, large 8vo, pp. 264, bds. *Hongkong*, 1908 4s

217 —— The Hong Shán or Macao Dialect, a Comparative Syllabary of the Hong Shan and Cantonese Pronunciations, and a description of the tones, &c., large 8vo, pp. 31. *Hongkong*, 1897 4s

218 —— The Shun-Tak Dialect, a Comparative Syllabary of the Shun-Tak and Cantonese Pronunciations, with a description of the tones, large 8vo, pp. 34. *Hongkong*, 1901 4s

219 —— The Tung-Kwún Dialect, 8vo, pp. 15. *Reprint* 2s 6d

220 [**Baller**].—The Chinese Radicals, 8vo, pp. 8. *Shanghai*, 1891 2s

221 —— Analytical Chinese-English Dictionary, 4to, pp. v, 637, half calf. 1900 £2 2s

222 **Bazin** (M.) Mémoire sur les Principes généraux du Chinois vulgaire, 8vo, pp. 120. *Paris*, 1845 5s

223 **Bottu** (A.) **and Ouann Tsoung Yuen.**—Grammaire Française à l'usage des Elèves Chinois, 8vo, pp. 248. *Shanghai*, 1894. *Scarce* 12s

224 **Bridgman** (E. C.) Chinese Chrestomathy in the Canton Dialect, 4to, pp. vi, xxxvi, 693, nice half calf. *Macao*, 1841 £2 15s
Scarce.

225 —— The same, in cloth (title-page, Introduction and last two leaves of the Index are missing) 30s

226 —— The same, 4to, pp. viii, 276. *China* (*sic.*), 1839 24s
This portion of the work is circulated amongst subscribers only. It contains: Exercises in Conversation—Exercises in Writing—Domestic Affairs—Commercial Affairs, &c.
English, Chinese, and Transliteration.

227 **Callery** (J. M.) Systema Phonetica Scripturæ Sinicæ, 2 vols, 8vo. *Macao*, 1841 50s

228 —— Systema Phoneticum Scripturæ Sinicæ, 2 vols in one, roy. 8vo, pp. iii, 84, 64, 600, half morocco. *Macao*, 1841 £2 10s

229 —— The same, Part II., Chinese-Latin Dictionary, roy. 8vo, pp. 600, half calf. *Macao*, 1841 32s
Interleaved.

230 —— Dictionnaire Encyclopédique de la Langue Chinoise, Specimen: Fragments de Trois Ordres phonétiques, imp. 8vo, pp. xv, 40. *Paris*, 1842 2s 6d

231 **Chalmers** (J.) An English and Cantonese Pocket-Dictionary (Spoken Language), Fourth Edition, enlarged, sm. 8vo, pp. iv, 229, half calf. *Hongkong*, 1873 8s 6d
Scarce. Some pages are stained.

232 **Chinese Phonetic Vocabulary**, containing all the most Common Characters with their Sounds in the Canton Dialect, 8vo, silk covers. *Hongkong*, 1855 4s

233 **Chinese-Latin Vocabulary**, in Chinese and Roman Characters, with Explanations in Latin and Synonyms: Manuscript of a Jesuit Father, written in China in the XVIIth Century, 4to, pp. 200, half calf £3 5s

234 **Chinese Manual** (See Tse Oean Tsien) Four Words Literature, with Commentary, folio, pp. viii, 75, *lithographed*, cloth. *London*, 1854 10s
Chinese, French, English.

235 **CHINESE-LATIN DICTIONARY.**—A Manuscript of Five Hundred and Twenty-two Pages, with a List of Words arranged according to Radicals, 143 pp., and a List of Radicals, folio, bound in calf **£5 15s**

The following note is written on the fly-leaf, by C. W. Bradley, Macao, Nov. 21, 1859:—"This original Chinese Dictionary came into the possession of Mr. Thos. Beale, an English Merchant, about 1800, and was supposed by him to have been written about A.D. 1700, by one of the Jesuit Missionaries at Macao. In 1840 Mr. B. gave it to W. C. Hunter, Esq., who presented it to the undersigned, and is by him given to the American Oriental Society.

236 **Chrestomathie Chinoise,** publiée par la Société Asiatique, 4to, pp. iii, 183, 15, *with a plate*, half calf. *Paris*, 1833 5s

237 **Colloquial Chinese,** in English Dress, 4to, pp. 96. [*Shanghai*, ca. 1900] 6s

English sentences, in 4 sections, arranged for the help of the student in the order in which the Chinese equivalents must be expressed.

238 **Dabry.**—Guide des Armées Alliées en Chine, ou Dialogues s. les reconnaissances militaires, 8vo, pp. xvi, 163, cloth. *Paris*, 1859 5s

In Chinese (Chinese and Roman characters) French and English, with introduction on the Division of the Provinces of China.

239 **Debesse** (A.) Petit Dictionnaire Français-Chinois, 16mo, pp. vi, 533, half cloth. *Shanghai*, 1900 12s

The Chinese in Native and English characters.

240 —— Petit Dictionnaire Chinois-Francais, 16mo, pp. v, 580, limp leather. *Shanghai*, 1900 18s

The Chinese in Native and English characters.

241 **Dennys** (N. B.) A Handbook of the Canton Vernacular of the Chinese Language: being a Series of Introductory Lessons for Domestic and Business Purposes, large 8vo, pp. 11, 195, 31, half calf. 1874 18s

242 **Devan** (T. T.) Beginner's First Book, or Vocabulary of the Canton Dialect, revised and enlarged by W. Lobscheid, 8vo, pp. viii, 123, half calf. *Hongkong*, 1858 6s

242* —— The same, Third Edition, 8vo, pp. v, 148. *Hongkong*, 1861 7s 6d

243 **Doolittle** (J.) Vocabulary and Handbook of the Chinese Language in the Mandarin Dialect, 2 vols, 4to, half calf. *Foochow*, 1872 £2 2s

Vol. I. contains English-Chinese Dictionary—Vol. II., Proverbs—Buddhist Words—Chronol. Tables—Phrases of various kinds.

244 **Doty** (E.) Anglo-Chinese Manual, with Romanized Colloquial in the Amoy Dialect, 8vo, pp. 214, *with a plate*, cloth. *Canton*, 1853 12s

245 —— The same (used copy) 9s

246 **DOUGLAS (C.) Chinese-English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the principal variations of the Chang-Chew and Chin Chew Dialects, 4to, cloth. London. 1873 £5 5s**

**** The Chinese characters have been added to each Chinese word at the margins.*

247 **Ducat** (Capt. Chas. M.) Elementary Manual of the Pekinese Dialect, 8vo, pp. iv, 24, cloth. *Rangoon*, 1898 4s

248 **Edkins** (J.) Grammar of the Chinese Colloquial Language (Mandarin Dialect), Second Edition, 8vo, pp. viii, 279, half calf. *Shanghai*, 1864 (pub. 30s) 10s

Out of print. Scarce.

249 —— Progressive Lessons in the Chinese Spoken Language, Second Edition, 8vo, pp. v, 103, half calf. *Shanghai*, 1864 7s 6d

250 —— Chinese Conversations, translated from Native Authors, 8vo, pp. 183, cloth. *Shanghai*, 1852 12s

The first portion (pages 1 to 98) is: Text in Chinese and Roman characters and English translation of Tsoey-Hsue — The Borrowed Boots.

251 —— Introduction to the Study of the Chinese Characters, roy. 8vo, pp. xvi, 211; with Appendices, iii, 103, bds. *London*, 1876 12s

252 —— The Appendices and Index of Introduction to the Study of the Chinese Characters, 8vo, pp. 103. *Geneva*, N.D. 5s

Appendix A gives examples of Ancient Forms of a select number of Characters.

253 **Endlicher** (St.) Anfangsgründe der Chinesischen Grammatik, 8vo, pp. viii, 280, half morocco. *Vienna*, 1845 (pub. 24s) 10s

254 **Eitel** (E. J.) A Chinese Dictionary in the Cantonese Dialect, 2 vols, large 8vo, pp. xxxv, 1018, and Supplement of 97 pp., half calf. *Hong Kong*, 1877 32s

The Supplement contains: List of Radicals—Index arranged according to Kanghi's Radicals—Clan Names.

255 —— The same, Parts 1 and 2 (A to M). *Hong Kong* 16s

256 **Esquirol et Williatte.**—Essai de Dictionnaire Dioi-Français, reproduisant la langue parlée par les Tribus Thai, de la Haute Rivière de l'Ouest, et Vocabulaire Français-Dioi, 8vo, pp. lvi, 669. *Hongkong*, 1908 21s

257 **Fielde** (A. M.) First Lessons in the Swatow Dialect, sm. 4to, pp. 427, half calf. *Swatow*, 1878 21s

The book is printed on one page only of each leaf.

258 —— Dictionary of the Swatow Dialect, 4to, pp. xv, 617, half calf £2 2s

Chinese-English, the Chinese in the Native and Roman characters. The explanations are given in great detail. Title-page is missing.

259 **Foster** (Mrs. A.) English-Chinese Pocket Dictionary in the Mandarin Dialect, Third Edition, 16mo, pp. viii, 184, half calf. 1903 5s

259* **Fourmont** (St.) Linguae Sinarum Grammatica duplex, latine et cum Characteribus Sinensium, item Sinicorum R. Bibliothecae librorum Catalogus, cum notiis amplioribus, folio, pp. 44, 516. *Paris*, 1742 24s

A la fin: Lettre de Mgr. l'Evesque d'Ecrine, Vicaire Apostolique du Yunnân, reçue par M. Fourmont en 1740.

Wylie, p. 1, "We have reason to wonder at what F. accomplished.

260 **Gabelentz** (G.) Anfangsgründe der Chinesischen Grammatik (with Exercises), 8vo, pp. viii, 150, *with a Chinese plate*, cloth. 1883 8s

261 —— Beiträge zur Chinesischen Grammatik, Die Sprache des Cuang-Tsi, large 8vo, pp. 56. 1888 4s

262 **Gaztelu** (J.) Lexique Chinois François, 12mo, pp. iii, 362, 118, calf. *Hong Kong*, 1906 8s

263 —— Petit Dictionnaire François-Chinois, Nouvelle Edition, 12mo, pp. xxi, 677, limp cloth. *Hongkong*, 1907 6s

264 **Giles** (H. A.) Chinese without a Teacher: being a Collection of Easy Sentences in the Mandarin Dialect, Fifth Edition, 8vo, bds. 1901 5s

265 **Goddard** (J.) Chinese and English Vocabulary in the Tie Chiu Dialect, 8vo, pp. ix, 248, cloth. *Bangkok*, 1847 £2 2s

With an index containing a list of Radicals and a list of the words arranged according to Radicals.

266 **Goncalves** (J. A.) Arte China: Constante de Alphabeto e Grammatica, compr. Modelos das differentes Composiçoens, 4to, pp. viii, 502, 48, half morocco. *Macao*, 1829 £4 4s

Contains: Grammar, Phrases, Syntax, Dialogues, Proverbs, and other Chinese texts, with Portuguese translations. Fine copy.

The readings are in Chinese and Roman characters (from Chinese works), with Portuguese translations, with appendix.

267 —— Grammatica Latina ad usum Sinensium Juvenum, 12mo, pp. 230, calf. *Macao*, 1828 18s

268 —— Diccionario Portuguez-China e China-Portuguez, 2 vols, 4to, pp. iv, 872; and v, 1028, 126, cloth. *Macao*, 1831-33 £4 4s

The Mandarin or Classical Chinese is used.

269 —— Lexicon Manuale Latino-Sinicum, 8vo, pp. vii, 498, half morocco. *Macai*, 1839 £1 16s

Fine uncut copy, with gilt edges.

270 —— Vocabularium Latino-Sinicum, 12mo, pp. 246, calf. *Macao*, 1836 18s

The Chinese words are in Chinese and Roman characters.

271 —— Dialogues Français-Chinois, translated from the Portuguese into French by A. M. H., 8vo, pp. ii, 140. *Paris*, 1878 10s 6d

Lithographed.

272 **Goodrich** (Ch.) Pocket Dictionary (Chinese-English) and Pekingese Syllabary; together with the Radical Index, 16mo, pp. vi, 237, 72, half calf. 1904 6s

273 **Graduated Reading**; comprising a Circle of Knowledge in 200 Lessons: Graduation I., Second Edition, 8vo, half morocco. *Hongkong*, 1864 8s

Chinese text with English translation.

274 **Guignes** (M. de) Dictionarium Sinico-Latinum, edited by H. M. a S. Arsenio, 4to, pp. xviii, 1024, morocco. *Hong-Kong*, 1853 £3 3s

The Chinese is given in Chinese and Roman characters.

275 **Han Tseu Thso-Yao.**—Exercises progressifs sur les clefs et les phonétiques de la langue chinoise, suivis de phrases et de dialogues, entirely in Chinese, 8vo. *Paris*, 1845 5s

276 **Hillier** (Sir W.) The Chinese Language: How to learn it, Vol. I., 8vo, pp. viii, 263. 1907 12s 6d

Introductory chapters on the Language and Progressive Exercises.

277 —— Vol. II.; comprising Chinese Tales in Chinese, with English Translations and Notes, 2 parts. *Peking*, 1909 12s 6d

278 **Hernisz** (St.) A Guide to Conversation in the English and Chinese Languages, large oblong 8vo, pp. 40, 179. *Boston*, 1854 (pub. 10s 6d) 7s 6d

279 **Hirth** (F.) Notes on the Chinese Documentary Style, Second Edition, 8vo, pp. vi, 150, cloth. *Shanghai*, 1909 7s 6d

280 **Huart** (C. Imbault-) Manuel de la Langue Chinoise Parlée, comprenant: I., Une Introduction Grammaticale: II., Des Phrases et dialogues faciles; III., Un Recueil de Mots les Plus Unités, cr. 8vo, pp. iii, 140. *Peking*, 1885 15s

281 **Jannet** (P.) De la langue Chinoise et des moyens d'en faciliter l'usage, 8vo, pp. 28. *Paris*, 1869 2s 6d

282 **Julien** (St.) Exercises pratiques de Syntaxe et de Lexigraphie Chinoise, 8vo, pp. xxiii, 270. *Paris*, 1842 7s 6d

283 —— Ji-tch'ang-Kéou-Téou Hoa, Dialogues Chinois, Chinese text, with an Italian Translation and Transcription, 2 vols bound in one, 8vo, half morocco. *Paris and Florence*, 1863-68 18s

284 —— The same, Chinese text only, 8vo, pp. 80. *Paris*, 1863 6s

285 **Kainz** (C.) Grammatik der Chinesischen Sprache, with Readings, Chinese and German Vocabulary, 8vo, pp. 191, *with 10 plates*, cloth. *Vienna* 2s

286 **Koan-Hoa Tche-Nan.**—Boussole du Langage Mandarin traduite et Annotée, par Henri Boucher, 2 vols, 8vo, pp. vi, 247; ii, 232, cloth. *Zi-Ka-Wei*, 1893 15s

Chinese text, with French translation and notes. The work consists of dialogues as a help to students of Chinese.

287 **Kranz** (Pastor P.) The "Chinese Alphabet," Four Thousand most frequent Characters, according to their frequency, in 4 series of 1,000 characters each, 2 vols, folio, pp. 83, 80. *Shanghai*, 1903 10s

The Chinese is given in Chinese and Roman characters, with English renderings. An indispensable work to beginners.

288 **Ku-Yü.**—Chinese and English Phrases, 8vo, 95 leaves, published in China 10s

Both the Chinese and English are in Chinese and Roman characters.

289 **Kwong Ki Chiu.**—An English and Chinese Dictionary, compiled from the Latest and Best Authorities, New Edition, large 8vo, pp. 4, 819, *with portrait*, half bound. *Shanghai*, 1887 21s

290 **Lay** (A. H.) Chinese Characters, for the use of Students of the Japanese Language, large 8vo, pp. 165, cloth. *Tokyo*, 1897 15s

291 **Lobscheid** (W.) Grammar of the Chinese Language, 2 parts, 8vo, cloth. *Hong Kong*, 1864 18s

Part II. includes a number of reading lessons, Chinese, with English translations.

292 —— English and Chinese Dictionary, arranged according to the Radicals, roy. 4to, pp. ix, 2016, cloth. *Hong Kong*, 1866-69 (pub. £10 10s) £2 8s

For every Chinese word is the Chinese character given, with the pronunciation in the Punti and Mandarin Dialect in the Roman characters.

293 —— Chinese and English Dictionary, arranged according to the Radicals, large 8vo, pp. ix, 592, half calf, *interleaved copy*. *Hong Kong*, 1871 24s

294 **MacGowan** (J.) Collection of Phrases in the Shanghai Dialect, systematically arranged, large 8vo, pp. 193. *Shanghai*, 1862 21s

295 **Maclay** (R. S.) and **Baldwin** (C. C.) An Alphabetic Dictionary of the Chinese Language in the Foochow Dialect, 8vo, pp. xxv, 1107, half calf. *Foochow*, 1870 £3 10s

296 **Marshman** (J.) Clavis Sinica: Elements of Chinese Grammar, with a Preliminary Dissertation on the Characters and the Colloquial Medium of the Chinese, and an Appendix containing the TA-HYOH of Confucius, with a translation, 4to, pp. xxiii, 566, 56, full calf. *Serampore*, 1814 £2 2s

297 **Martin** (W. A. P.) The Analytical Reader: a Short Method for learning to read and write Chinese, with a Vocabulary, roy. 8vo, pp. 210. *Shanghai*, 1863 7s 6d

298 **Mateer** (C. W.) A Course of Mandarin Lessons, based on Idiom, with Index, Third Edition, revised, 2 vols, 4to, half bound. *Shanghai*, 1906 £1 16s

299 —— A Short Course of Mandarin Lessons, 4to, half bound. *Shanghai*, 1901 10s 6d

300 —— Technical Terms, English and Chinese, prepared by the Educational Association of China, sm. 4to, pp. 503, ix, cloth. *Shanghai*, 1904 7s 6d

301 **Medhurst** (W. H.) Chinese and English Dictionary, containing all the Words in the Chinese Imperial Dictionary, arranged according to the Radicals, 8vo, pp. xxiv, 1486, with a List of 28 pages of Obsolete Characters not occurring in the Dictionary, half morocco. *Batavia*, 1842 £3 10s

302 —— Chinese Dialogues, Questions, and Familiar Sentences, to assist Beginners in the Languages, 8vo, pp. 225, cloth. *Shanghai*, 1863 7s 6d

303 **MEDHURST** (W. H.) Dictionary of the Hok-Këèn Dialect of the Chinese Language according to the Reading of Colloquial Idioms, with an Historical and Statistical Account of Hok-Këèn, 4to, pp. lxiv, 860, half calf. *Macao*, 1832 £3

** The Chinese is given in Roman and Chinese characters. There is an Index to the characters according to the Radicals.

304 —— — A Chinese Phonetic Vocabulary, 8vo, 22 leaves. *Hong Kong*, 1855 5s

Title-page in English and Chinese, the rest is in Chinese.

305 **Mollendorff** (P. G. von) Prakt. Anleitung zur Erlernung der Hochchinesischen Sprache, Second Edition, 8vo, pp. 178, and a Bibliography, pp. vii, bds. *Shanghai*, 1891 7s 6d

Fifty lessons in Chinese and Roman characters, with German translation and a vocabulary.

306 **Morrison** (R.) Grammar of the Chinese Language, 4to, pp. vi, 280, bds. *Serampore*, 1815 15s

307 —— The same, bound together with Morrison's Chinese Miscellany (*including 12 plates*), full calf 16s

Some pages of the miscellany slightly soiled by ink.

308 —— Dictionary of the Chinese Language, in 6 vols, 4to. *Macao*, 1815-22 £5 5s

Part I., Chinese-English, arranged according to Radicals, 3 vols
Part II., Chinese-English, arranged alphabetically, 2 vols
Part III., English-Chinese, 1 vol.

309 —— Dictionary of the Chinese Language, Part II., Vol. I., containing the Syllabic Dictionary, 4to, pp. xx, 1090. *Macao*, 1819 21s

310 —— Dictionary of the Chinese Language, Part II., Vol 2, containing Synopsis of various forms of the Chinese Character, Table of Keen, Tsze Characters, Index of the Characters, 4to, cloth. *Macao*, 1820 18s

311 —— Dictionary of the Chinese Language, Part III., English-Chinese Part complete, 4to, pp. 5, 480, cloth. *Macao*, 1822 18s

312 —— A Dictionary of the Chinese Language, with the List of Radicals, 2 vols, 8vo, half calf. *Shanghai*, 1865 £1 18s

Scarce.

313 **Morrison** (R.) Vocabulary of the Canton Dialect, 3 parts in one, 8vo. *Macao*, 1828 18s

Part I., English-Chinese
Part II., Chinese-English
Part III., Words and Phrases in 24 chapters, classed by Natives.
All Chinese words are given in Chinese and Roman characters.

314 —— English and Chinese Vocabulary, the latter in the Canton Dialect, Second Edition, 8vo, pp. 138. *Calcutta*, 1840 10s 6d

The Chinese in Roman characters.

315 **Morrison** (W. T.) Anglo-Chinese Vocabulary of the Ningpo Dialect, 8vo, pp. xv, 559, half bound. *Shanghai*, 1876 32s

316 **Noel et Chapsal**.—Grammaire Française, avec la traduction chinoise par un Missionnaire de Peking: Part I., Grammaire, 8vo, pp. 216, bds. *Peking*, 1864 14s

317 **Perny** (P.) Dictionnaire Français-Latin-Chinois de la Langue Mandarine Parlée, 4to, pp. 8, 459, half morocco. 1869 42s

318 —— Appendice du Dictionnaire Français-Latin-Chinois de la Langue Mandarine Parlée, folio, pp. vi, 443, *and a plate*, bound. *Paris*, 1872 30s

Contains: Description of China, List of Emperors, Hierarchy of the Mandarins, Constellations, Synonyms, &c.

319 —— Dialogues Chinois-Latins, 8vo, pp. vi, 232. 1872 6s

Chinese and Roman characters, with French translation.

320 **Philo-Simensis** (Gutzlaff) Notices on Chinese Grammar, Part I. (all) Orthography and Etymology, 8vo, pp. 148, cloth. *Batavia*, 1842 7s 6d

321 **Poletti** (P.) Chinese and English Dictionary, arranged according to Radicals, New and Enlarged Edition, 8vo, pp. 406, cloth. 1907 15s

The pronunciation is given in the Peking Dialect.

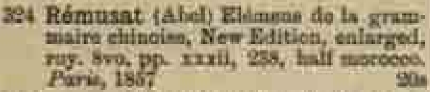
322 —— One, Two, Three, Chinese-English Primer, in 3 parts. *Shanghai*, 1905 2s

English Primer for Chinese, with Chinese Pronunciation of the English Words.

323 **Premare** (P.) Notitia Linguæ Sinicæ, 4to, pp. 262, 28, half morocco. *Malacca*, 1831 £2 10s

The Spoken Language and Familiar Style—Language of Books.

This rare book has never been superseded and is still the best treatise on the literary language of China.



324 **Rémusat** (Abel) Élémens de la grammaire chinoise, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xxxii, 238, half morocco. *Paris*, 1857 20s

325 —— The same, an interleaved copy, half morocco 24s

Both copies have also the Chinese title-page.

325* **Rochet** (L.) Manuel pratique de la langue chinoise vulgaire, 8vo, pp. xiv, 216, blue half calf. *Paris*, 1846 21s

326 **Rosny** (L. de) A Grammar of the Chinese Language: Part I., Preliminaries, 8vo, pp. 48. 1874 2s 6d

327 **Rudy** (Ch.) New Method of learning to Read, Write and Speak the Chinese Mandarin Language (Ollendorff's System), Vol. I., 8vo, pp. 248, 4. *Geneva*, 1874 12s

328 **Schlegel** (G.) Dutch-Chinese Dictionary, with the Transcription of the Chinese Characters into the Tsiang-tsiu Dialect, 4 vols and Appendix, large 8vo, half calf. *Leiden*, 1882-90 (pub. £7) £4 15s

329 **Soothill** (W. E.) The Student's Four Thousand Chinese Characters and General Pocket Dictionary, Third Edition, 8vo, pp. 36, 428, cloth. 1900 7s 6d

330 **Stent** (G. C.) Chinese and English Pocket Dictionary, 12mo, pp. 250, cloth. *Shanghai*, 1874 10s 6d

331 —— A Dictionary from English to Colloquial Mandarin Chinese, partly revised, and Supplement compiled by K. E. G. Hemeling, large 8vo, pp. 804, half bound. *Shanghai*, 1905 36s

332 **Summers** (J.) The Rudiments of the Chinese Language: Exercises, and a Vocabulary, 8vo, pp. 156, cloth. *London*, 1864 4s

333 —— Handbook of the Chinese Language (Grammar and Chrestomathy), roy. 8vo, half bound. *Oxford*, 1863 (pub. 28s) 16s

334 **Teng Ying P'ien.**—Simple Sentences in Chinese (Mandarin), large 8vo, pp. ii, 48, in Chinese 5s

335 **Tourist's Guide** and Merchant's Manual: being an English-Chinese Vocabulary of Articles of Commerce, all Names connected with Sciences, Natural History, &c., oblong 8vo, pp. iv, 148, cloth. *Hong Kong*, 1864 7s 6d

336 **Uhle** (M.) Beiträge zur Grammatik des Vorklassischen Chinesisch: I., Partikel Wei im Schuh King und Schi King, 8vo, pp. viii, 106 and 16 pp., Chinese text. *Leipzig*, 1881 4s

337 **Vial** (P.) Dictionnaire Français-Lolo, dialecte Gni, Tribu située dans les sous-préfectures de Lou nan tchéou, Lou leang tchéou, Kouangsi tchéou (province du Yunnan), 8vo, pp. 350. *Hongkong*, 1909 21s

338 **Wade** (Th. Fr.) Wen Chien Tzu Erh Chi: a Series of Papers of Documentary Chinese, designed to assist Students of the Language, as written by the Officials of China, in 16 parts, with key, 2 vols, 4to, bds. *London*, 1867 £1 15s

Title-page torn and first section slightly wormeaten.

Out of print and scarce.

339 —— Tzu Erh Chi: Progressive Course of Colloquial Chinese as spoken in the Capital, Second Edition, 3 vols, 4to, cloth. *Shanghai*, 1886 £2 15s

Vol. I. contains Pronunciation, The Radicals and the Chinese Text; Vol. II. contains the English Text; Vol. III., Glossary of Words, The Peking Syllabary, Writing Exercises, &c.

This edition is out of print.

340 **Williams** (S. Wells) A Syllabic Dictionary of the Chinese Language, with the Pronunciation of the Characters, as heard in Peking, Canton, Amoy and Shanghai, 4to, pp. 84, 1252, half bound. *Shanghai*, 1874 £2 5s

341 —— A Tonic Dictionary of the Chinese Language in the Canton Dialect, 8vo, pp. 36, 832, half calf. *Canton*, 1856 £2 2s

342 **White** (M. C.) The Chinese Language spoken at Fuh Chau, 8vo, pp. 30. 1856 2s 6d

343 **Ying tzu chih nan**: a Chinese-English Primer, 6 Chüan in one t'ao. 1879 11s 6d

PART IV.

EARLY MISSIONARY ACCOUNTS.

344 **Auszüge** aus Originalbriefen in französischer Sprache, von den apostol. Vikarien & Missionarien in China, Tunkin, Cochinchina über den Zustand jener Missionen, 3 vols, 8vo, *with plates and a map of Eastern Asia*, bds. *Vienna*, 1811 15s

The frontispiece depicts the death of the martyr P. Emanuel Triora.

345 **Annals.**—A Periodical Collection of Letters from Bishops and Missionaries employed in the Missions of the Old and New World, Vol. XXII., for the year 1861, 8vo, pp. 388, cloth. 1861 7s 6d

Section on China is the longest and the most interesting.

346 **Annals** of the Propagation of the Faith, Vols. X.-XI., for 1849-50, 8vo, pp. 397, 370, cloth. 1849-50 each vol 7s 6d

Including Missions in China, Japan, Korea, Siam, W. Cochin China, Tibet.

347 **Brevis Relatio eoru** quæ spectant ad declarationem Sinaru Imperatoris Kam Hi circa coeli, Cumfucii et Avoru cultu, datam anno 1700, Accedunt Primatu Doctissimoruq' viroru et antiqu Traditionis testimonia, Opera PP. Sociat. Jesu Pekini pro Evangelii propagatione laborantium, large 8vo, *the entire work engraved and printed from Chinese wood blocks on Chinese paper. Pekin*, 1700 £10

The Manchu Text of the Petition to the Emperor and his decree in Chinese are given in the Native character.

In our copy the first five leaves are carefully copied from the original, and some other portions are likewise mended.

348 **Bartoli** (D., S.J.) Dell' Historia della Compagnia di Giesu, La Cina, folio, pp. vi, 1152 and Index, pp. vi, and corrections, half vellum. *Roma*, 1663 £3 15s

This volume comprises la Cina, la Cocincina, Tunchin.

349 **Cérémonies** (Les) Chinoises conforme à l'Idolatrie grecque et romaine, par un Religieux docteur en Théologie, 16mo, pp. viii, 212, calf. *Cologne*, 1721 25s

350 **Conformité** des Ceremonies Chinoises avec l'Idolatrie Grecque et Romaine p. s. de Confirmation à l'Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine —Lettre d'un Docteur de l'Ordre de S. Dominique sur les Ceremonies de la Chine au R. P. le Comte et le R. P. Dez, 7 parts, 12mo, bound in 1 vol, half calf. *Cologne*, 1700 £3 15s

Very rare.

---

351 **CASTNER (Gaspar) Relatio Sepulturæ magno Orientis Apostato St. Francisco Xaverio erectæ in insula Sanciano anno sæculari MDCC.** Thirty leaves. [*Macao, 1700?*] £8

**** Printed from wood blocks in cursive characters; the last leaf has been carefully copied from the original, and a few other places are mended in MS.

EXCEEDINGLY SCARCE.

---

352 **Carletti** (Francesco) Ragiomenti sopra le cose da lui vedute ne'suoi viaggi de l'Indie Occidentali e Orientali como d'altri Paesi, 12mo, pp. xxviii, 166, 395, vellum. *Firenze*, 1701 £2 2s

Includes: Philippine Islands, Japan, Viaggio dal Giappone alla Cina e delle cose di quel regno.

353 **Epistles** from Catholic Clergymen of the Society of Jesus in China, India, Persia, the Levant and either America: being selections of the "Lettres edifiantes" translated by Th. A. Power, 12mo, pp. xi, 337, cloth. *Dublin*, 1839 6s

With appendix on the present situation.

354 **Le Comte** (Louis) Nouveaux Memoires sur l'état present de la Chine, Second Edition, 12mo, *with many plates, including portrait of Kang Hsi*, calf. *Paris*, 1697 £2 15s

Nice copy. This rare work contains Voyage de Siam à Pekin—Réception par l'Empereur à Pekin—Des Villes, des ouvrages les plus considerables de la Chine—Climat, Rivières, Fruits de la Chine—Langue des Chinois—Religion et Politique—Religion chrétienne à la Chine, &c.

355 —— The same, Third Edition, revised and corrected, 2 vols in 1, 12mo, *with illustrations*, half calf. *Amsterdam*, 1698 £2 10s

356 **Le Comte** (Louis) Discrepanze o'contradizioni intorno al fatto tra' moderni impugnatori de Riti Cinesi, 12mo, pp. 43, 259, 24—Lettera al Duca del Maine intorno alle ceremonie della Cina, 12mo, pp. 141—Lettere ad un Abate di qualità, a i RR. Padri Gesuiti sulle idolatrie, e superstizioni dalla Cina, 12mo, pp. 124, bound in vellum. *Colonia*, 1700-01 £2 15s

A rare collection, in fine state.

357 **Le Gobien** (Ch., *S.J.*) Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine, ou réponse au livre du Père Tellier sur les Honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Morts, 16mo, pp. 603, 196, calf. *Cologne*, 1699 35s

358 —— Edifying and Curious Letters of some Missioners of the Society of Jesus from Foreign Missions, 18mo, pp. 258, half calf. *Printed in the year* 1707 15s

359 **Lettres** édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères, Tome IX.: Mémoires de la Chine, 8vo, pp. xxiv, 540, half calf. *Lyon*, 1819 7s 6d

This vol contains Letters of Le Royer, Premare Bouvet, Pelisson, Tartre, &c., Tongking Cochinchina and China.

360 **Lettre** de Messieurs des Missions étrangères au Pape sur les Idolatries et les Superstitions chinoises, 32mo, pp. 206. *Cologne*, 1700 21s

361 **Lettres** Edifiantes et Curieuses écrites des Missions étrangères, Nouvelle Edition ornée de 50 belles gravures, 14 vols, 8vo, calf. *Lyon*, 1819 £3 15s

Vols. I. to III., The Levant
Vols. IV. to V., America
Vols. VI. to VIII., India
Vols. IX. to XIV., China.

362 **Lettres** édifiantes et curieuses ecrites des Missions Etrangères Nouvelle Edition, Memoires de la Chine, Vol 24, 16mo, calf, pp. 552. *Paris*, 1781 7s 6d

Includes: Mémoire s. le Thibet—Sur les Juifs en Chine, &c. At the end is a general index to vols 16 to 24.

362* **Lettres** Edifiantes et Curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique, avec quelques relations nouvelles des Missions et des Notes géographiques, et historiques, publiées par L. Aimé-Martin : Vol. III., China, large 8vo, pp. 844, with Index ; Vol. IV., China, Indo-Chine, Océanie, large 8vo, pp. 723, with good Index, half calf. *Paris*, 1843 24s

A complete edition of the Chinese Mission. Copy of J. Edkins, with some MS. notes.

363 **Lockman** (J.) Travels of the Jesuits into various Parts of the World, particularly China and the East Indies, Vol. I., Second Edition, corrected, 8vo, pp. xxiv, 487, *illustrated with maps*, calf. 1762 14s

Contains: Pelisson: State of the Missions in Canton—Premare: Voyage to China—Fouquet: Mission in China, &c. This vol deals mostly with China and India.

364 **Maigrot** (Monsig., *Vicario Apostol. della Prov. di Fokien nella Cina*) Lettera al Signor Nic. Charmot, Direttore del Seminario delle Missioni Stranieri di Parigi, Tradotto dal Francese, 8vo, pp. 54. *Colonia*, 1699 15s

365 **Mairan** (D. de) Lettres au R. P. Parrenin Jesuite, Missionnaire à Pékin contenant diverses questions sur la Chine, Nouvelle Edition, corrigée et augmentée de divers opuscules, 8vo, pp. xi, 368, *Paris*, 1770 21s

366 **Martiri** (I.) Annamiti e Cinesi (1798-1856), Solennemente beatificati dalla Sta. di Papa Leo XIII., il 27 Maggio, 1900, roy. 8vo, pp. xiii, 489, *with front.*, calf. *Rome*, 1900 12s

367 **Mosheim** (John L. de) Authentick Memoirs of the Christian Church in China, 8vo, pp. 60. 1750 5s

368 **Navarette** (F. D. F.) An Account of the Empire of China, Historical, Political, Moral and Religious, translated from the Spanish, folio, pp. 311, *with map and plates*, cloth. *London*, 1703 21s

Navarette was Professor at St. Thomas University, at Manila, Apostolic Missioner in China. The work includes "an ample relation of many remarkable Passages," and the Decrees of Popes and Propositions defined at Rome for the Mission of China.

369 **Relazione** della preziosa morte dell' Eminent, e Rev. Carlo Tomaso Maillard di Tournon, Commissario e visitatore apostol. generale nell' Impero della Cina e Regni dell' Indie Orientali, seguita nella citta di Macao 6 VI., 1710, 4to, pp. 70. *Roma*, 1711 32s

370 **Relazione** del Martirio de' Padri F. Pietro Martire, F. Francesco Serrano, F. Giovanni Alcober, F. Giovacchino Roys, e F. Francesco Diaz, dell'ord. de' Pred. accaduto nella Provincia di Fokien nell' Impero della Cina, negli anni 1747 e 1748, 12mo, pp. 483, vellum. *Roma*, 1752 £2 10s

Valuable work in fine condition.

371 **Relazioni** di alcuni Martirj accaduti nel Tonkino, 8vo, 8 pages. *Roma*, 1840 5s

372 **Ripa** (Father) Memoirs during Thirteen Years' Residence at the Court of Peking in the service of the Emperor of China, with Account of the College of Young Chinese at Naples, translated from the Italian by F. Prandi, 8vo, pp. viii, 160, cloth. 1844 6s

373 **Vescovo** (Monsig. di Pekin) Gli atti di cinque Martiri nella Corea coll'origine della Fede in quel regno, secondo la relazione scritta a Mgr. Vescovo di Caradra, Vicario Apostol. nel Su-Tchuen della Cina, Siegue una breve Notizia della Corea, 8vo, pp. xvi, 112. *Roma*, 1801 18s

374 **Viassi** (Padre) Istoria delle cose operate nella China da Mgr. Gio. Ambrogio Mezzabarba, Legato apostol. in quell' Impero, 8vo, pp. xv, 256, vellum. *Parigi*, 1739 £1 18s

Being the Journal of the special Embassy which arrived in China, Sept., 1720.

375 **Xavier** (St. Fr.) Vita del B. Francesco Saverio, il Primo della Compagnia di Giesu che introdusse la Santa Fede nell India e nel Giappone, Di nuovo ristampata e ricorretta, 4to, pp. xx, 365, vellum. *Firenze* (*Cos. Giunti*), 1612 £2 10s

376 —— His Life, abridged from Father Bohours, 12mo, pp. xi, 155, full calf. 1764 6s

PART V.

CHINA IN GENERAL.

History, Description, Intercourse with Europe, Natural History, Medicine, &c.

377 **Aalst** (J. A. van) Chinese Music, 4to, pp. 83, with Melodies, *many illustrations of Instruments, and other illustrations and plates. Shanghai*, 1884 15s

Scarce.

378 **Abbott** (J.) China and the English, or the Character and Manners of the Chinese as illustrated in the History of their Intercourse with Foreigners, 32mo, pp. viii, 248, cloth. 1836 4s

379 **Abeel** (D.) Journal of a Residence in China and the Neighboring Countries, from 1829 to 1833, 8vo, pp. 398, cloth. *New York*, 1834 8s 6d

380 —— The same, 12mo, pp. xxxi, 368, *with map*, half calf. *London*, 1835 5s

381 **Abel** (C.) Narrative of a Journey in the Interior of China during Lord Amherst's Embassy to Pekin, 4to, pp. 16, 420, *with plates, maps and illustrations*, full calf. 1818 12s

382 **Actes et Documents** relatifs au Programme de la Conférence de la Paix, publiés d'ordre du Gouvernement par V. Dachne v. Varick, folio; together with "The Correspondence respecting the proposed Conferences on Armaments," a Confidential Document of 486 pages, bound in cloth. 1899 25s

The copy belonged to Sir John Ardagh.

383 **Aitchison** (W.) The Martyr Missionary, or Five Years in China, by C. P. Bush, *illustrations*, 12mo, pp. viii, 198, cloth. 1855 5s

Aitchison was educated in America.

384 **Alabaster** (E.) Notes on Chinese Law and Practice preceding Reunion, 8vo, pp. 87, cloth. *Shanghai*, 1906 3s 6d

385 **Alcock** (Sir Rutherford).—Michie (A.) The Englishman in China during the Victorian Era, as illustrated in the Career of Sir R. Alcock, Consul and Minister in China and Japan, 2 vols, roy. 8vo, *with portraits, maps and illustrations*, cloth. *London*, 1900 (pub. 38s) 24s

386 **Aldus** (Don) Coolie Traffic and Kidnapping, 8vo, pp. viii, 238, cloth. 1876 7s 6d

The System of Coolie Traffic in China exposed, Hongkong, Incidents at Macao, &c.

387 **Allen** (H. J.) Chinese Antiquity, 8vo, pp. 15. *London, reprint* 2s

388 **Allen** (H. J.) Early Chinese History: Are the Chinese Classics forged? 12mo, pp. 300, cloth. 1906 5s

389 **Allen** (T. G.) and **Sachtleben** (W. L.) Across Asia on a Bicycle: Journey of Two American Students from Constantinople to Peking, 12mo, pp. xii, 234, *with illustrations and sketch maps*, cloth. 1895 4s

Through Persia to Samarkand, to Kuldja, the Gobi Desert, to Peking.

390 **Alexander** (W.) The Costume of China illustrated in 48 Coloured Engravings, with descriptive text to each plate, 4to, half calf, *nice copy*. 1805 21s

391 **Allom** (Thos.) The Chinese Empire illustrated: Views from Original Sketches displaying the Scenery, Architecture, Social Habits, &c., of that Nation, with letterpress by Rev. G. N. Wright, and an Account of the History of China, 2 vols, 4to, *with numerous steel engravings*, full morocco. *London*, 1843 21s

392 —— The same, 4 vols, cloth. *London*, 1843 16s

393 **Ampère** (J. J.) La Science et les Lettres en Orient., 12mo, pp. xix, 489. *Paris*, 1867 4s

Contents:—De la Chine et des travaux d'Abel Remusat—Histoire du Bouddhisme d'après A. Remusat—Théâtre Chinois—Troisième Religion de la Chine.

394 **Anderson** (A.) Narrative of the British Embassy to China in 1792 to 1794, Quarto Edition, pp. xxiv, 278, and Appendix, calf. *London*, 1795 5s

Containing the various circumstances of the Embassy, with accounts of Customs and Manners of the Chinese, and a description of Country, Towns, Cities, &c.

395 —— A Narrative of the British Embassy to China in the years 1792, 1793, and 1794, with Accounts of Customs and Manners of the Chinese, 8vo, with an Appendix, full bound. *Dublin*, 1795 4s

396 —— The same, Third Edition, bds. *London*, 1796 6s

397 **Anderson** (Capt. Lindsay) A Cruise in an Opium Clipper (off the Coast of China), 8vo, pp. xi, 240, *illustrated*, cloth. 1891 6s

398 **Anglo-Chinese Kalendar**: Companion to it for 1832; being the XIIth year of the Reign of Taoukwang, 8vo, pp. vi, 162, in the original wrappers, half calf. *Macao* 12s 6d

399 —— for 1849, or 4486 Chinese Aera, 8vo, pp. 98. *Canton*, 1849 7s 6d

Includes a List of Officers in the Chinese Government.

400 **Anglo-Chinese Kalendar** for 1839, or the 19th year of Taou-Kwang, 8vo, pp. 55, xx, 45. *Canton*, 1839 8s

Four Tables of Imports and Exports at Canton for 1838 are cut out, and a notice put in. The copy was sent to Mr. J. R. Morrison.

401 —— from January 1, 1834 to 1893, 8vo, half calf. *Hongkong*, 1889 7s 6d

402 **Anderson** (Capt. L.) Among Typhoons and Pirate Craft, 8vo, pp. vi, 284, cloth, *illustrated*. 1892 7s 6d

In the China Seas—Woosung, Saddle Islands—Newchwang—Shanghai.

403 **Antonini** (P.) Les Chinois peints par un Français, 12mo, pp. vii, 336, cloth. 1886 4s 6d

Histoire et Politique—La Société Chinoise—Vie privée et publique du Chinois.

404 **Anville** (D') Nouvel Atlas de la Chine, de la Tartarie Chinoise et du Thibet, contenant les cartes générales et particulières de ces pays, ainsi de Corée, La plupart levées sur les lieux par ordre de l'Empereur Kanghi, soit par les P. P. Jésuites, soit par des Tartares du Tribunal des Mathématiques, précédée d'un description de la Bucharié, imp. folio, pp. 12, *with 42 fine maps*. *La Haye*, 1737 £4 4s

405 —— Mémoire sur la Chine, 8vo, pp. 47. *Pe-kin*, 1776 7s 6d

406 **Armstrong** (A.) In a Mule Litter to the Tomb of Confucius, 12mo, pp. viii, 147, *illustrated*, cloth. 1896 4s

407 **Aspin** (J.) Cosmorama: Manners, Customs, and Costumes of all Nations of the World, *with illustrations*, New Edition, 24mo, cloth. 1834 4s

Asia, Africa, N. America, Polynesia.

408 **Astronomy.**—Riem (J.) Uber eine frühere Erscheinung des Kometen, 1881, III. Tebbut, im Auschluss au die Chinesischen Annalen, 8vo, pp. 25, *with a plate*. 1886 2s 6d

With some MS. notes.

409 —— Sedillot (L. Am.) De l'Astronomie et des Mathématiques chez les Chinois, 4to, pp. 8. *Rome*, 1888 2s

—— Williams (John) Observations of Comets—see under Translations (*next Catal.*)

ASTRONOMY.—Saussure (L. de) Les Origines de l'Astronomie Chinoise. *To be issued in two vols* (about 900 pages)

Vol. I. is almost ready, and orders for this valuable work are invited.

412 **Auber** (P.) China: an Outline of its Government, Laws and Policy, and of the British and Foreign Embassies to, and Intercourse with, that Empire, 8vo, pp. viii, 419, *with coloured map*, cloth. 1834 7s 6d

413 **Aubry** (J. B., *Missionnaire Apostol. au Koug-Tchéou*) Les Chinois chez eux, imp. 8vo, pp. 294, *illustrated*. 1892 8s

414 **Austin** (A. P.) Commercial China in 1899: Area, Population, Production, Railways, Telegraphs, Transportation Routes, Foreign Commerce, and Commerce of the United States with China, 4to, pp. iv, 148, *with map*. 1899 10s 6d

415 **Avril.**—Travels into divers parts of Europe and Asia, undertaken by the French King's Order to Discover a New Way by Land into China, containing many Curious Remarks in Natural Philosophy, Geography, Hydrography, and History; together with a Description of Great Tartary and of the different People who inhabit there, done out of French, 2 vols in one, 24mo, pp. 191, 170, half calf. *London*, 1693 25s

Pages 155 to 160 of Part i., Supplement to Travels in Moldavia, are missing.

416 **Ayrton** (W. S.) The Yangtze from Nanking to Nanking, *a series of 30 maps drawn by hand by M. Ayrton*, bound in book form; to which is added a List of Distances 21s

417 **Baber** (E. Colborne) Travels and Researches in Western China, 8vo, pp. viii, 22, 201, *with many maps*, bds. 1882 15s

Journey of Exploration in Western Ssu Ch'uan—Journey to Ta Chien Lu—Notes on Western Yünnan. Scarce. One of the finest works on China.

418 —— Travels and Researches in Western China, roy. 8vo, pp. viii, 201, *with plates and maps*; together with Notes on Recent Geography of Central Asia, by Morgan—Bibliography of New Guinea, by C. C. Bye—Reports on parts of the Ghilzi Country, by Lieut. Broadfoot, &c., *with maps*, cloth. *London*, 1886 21s

Roy. Geograph. Society: Suppl. Papers.

419 **Backer** (L. de) L'Extrême Orient au Moyen Age, 8vo, pp. 502. *Paris*, 1877 8s

Les premiers voyageurs du M. A. (Mandeville, Rubrouck et C.)—Populations—Langues et Religions, &c.—Index biographique, géographique et glossaire.

420 **Baeckstroem** (A.) Ett Besök i Japan och Kina, roy. 8vo, pp. 391, *with 63 illustrations*, cloth. *Stockholm*, 1871 8s

421 **Balfour** (F. H.) Waifs and Strays from the Far East: Series of Disconnected Essays relating to China, 8vo, pp. 223, cloth. 1876 8s

The Ta Tsing Dynasty—Secret Societies—The Armaments of China—Legendary Korea, &c.

422 —— Leaves from my Chinese Scrap-Book, 8vo, pp. 215, cloth. *London*, 1887 12s

First Emperor of China—Chinese Medicine—Filial Piety—Sophists of China, &c.

423 **Ball** (J. Dyer) Five Thousand Years of John Chinaman, 8vo, pp. 33, v. *Hongkong*, 1906 2s 6d

424 —— Macao, the Holy City, the Gem of the Orient Earth, 8vo, pp. 83, bds. *Canton*, 1905 6s

425 —— Things Chinese, or Notes connected with China, Fourth Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. xii, 816, cloth. 1903 12s 6d

A manual, in alphabetical order, of subjects of interest to the Chinese student or foreign resident in China.

426 —— The same, First Edition, 8vo, pp. 419, xiii, cloth. *Hongkong*, 1892 7s 6d

427 **Bamford** (A. J.) Turbans and Tails, or Sketches in the Unromantic East, 8vo, pp. vi, 322, cloth. 1888 4s

Part I., the Mild Hindu
Part II., the Man of Han

428 **Bannister** (S.) Journal of the First French Embassy to China, 1698-1700, translated from an unpublished MS., 8vo, pp. 154, 254, half calf. 1859 12s

With an essay on the friendly disposition of the Chinese Government and People to Foreigners—Account of the first French Voyage to China in the *Amphitrite*, commanded by Chevalier De la Roque.

429 **Barnes** (Capt. A. S.) On Active Service with the Chinese Regiment, *with illustrations*, 8vo, pp. xv, 228, cloth. 1902 5s

A record of the operations of the Chinese Regiment in Northern China in 1900.

430 **Barnes** (T. H.) Behind the Great Wall, the Story of the C. E. Z. M. S. Work and Workers in China, 8vo, pp. viii, 182, *illustrated*, cloth. 1896 2s

431 **Barrington de Fonblanque** (E.) Niphon and Pe-che-li, or Two Years' in Japan and Northern China, 8vo, pp. 286, *with plates and map*, cloth. 1863 7s 6d

432 **Baudier** (M.) The History of the Court of the King of China, 1810, translated from the French by E. G., folio, pp. 24 15s

From Harley's Voyages, Vol. II.

443 **Barrow** (J.) Travels in China, containing Descriptions and Observations made at a residence at the Imperial Palace of Yuen-Min-Yuen, and a Journey from Peking to Canton, 4to, pp. 632, *with illustrations*, calf. 1804 15s

444 —— The same, Second Edition, pp. 632. 1806 15s

Includes a coloured portrait of Van-ta-gin.

445 —— Proudfoot (W. J.) "Barrow's Travels in China:" an Investigation into the Origin and Authenticity of "Facts and Observations," 8vo, pp. ix, 176, cloth. 1861 5s

446 **Bax** (B. W.) The Eastern Seas: being a Narrative of the Voyage of H.M.S. *Dwarf* in China, Japan, and Formosa, 8vo, pp. xi, 287, *with map and illustrations*, cloth. *London*, 1875 5s

447 **Beach** (H. P.) Dawn on the Hills of T'ang, or China as a Mission Field, *with map*, 8vo, pp. xx, 175, cloth. 1898 3s

448 **Beaumont** (M. de) Beautés de l'histoire de la Chine, du Japon et des Tartares, Tableau de événements de l'histoire, de belles actions et maximes de leurs Sages, Religion, Sciences, Arts, &c., 2 vols, 18mo, *with plate*, calf. 1818 7s 6d

449 **Beauvoir** (Marquis de) Pekin, Yeddo, and S. Francisco: the conclusion of a Voyage round the World, translated from the French, 8vo, pp. x, 297, *illustrated*, cloth. 1872 4s

450 **Beauvoir** (Comte de) Pékin, Yeddo, San Francisco, Voyage autour du Monde, 18mo, pp. 359, *with maps and illustrations*, half calf. *Paris*, 1872 4s

451 —— Java, Siam, Canton: Voyage autour du Monde, 8vo, pp. 451, *with map and illustrations*, half calf. *Paris*, 1872 4s

452 **Beccari** (G. B.) Il commercio Chinese nal 1865, cenni geografici, statistici e commerciali, imp. 8vo, pp. 104. *S. Giovanni Valdarno*, 1869 9s

453 **Belcher** (Sir E.) Narrative of a Voyage round the World in H.M.S. *Sulphur*, 1836-42, including Details of the Naval Operations in China, 1840-41, 2 vols, roy. 8vo, *with illustrations*, cloth. 1843 10s 6d

454 **Bell** (John) Travels from St. Petersburgh to various parts of Asia, New Edition, 8vo, pp. 616, *illustrated with maps*, calf. *Edinburgh*, 1806 8s

Journey from St. P. to Peking—Occurrences at Peking—Journal of Mr. de Lange, agent to Peter I., at the Court of Peking in 1721-22.

455 **BEIDAVAEI (Abdallæ)** HISTORIA SINENSIS, PERSICE E GEMINO MANUSCRIPTO EDITA, LATINE QUOQUE REDDITA AB A. MULLERO, CUM **Commentatio Alphabetica et Basilicon Sinense,** 4to, calf. *Jena,* 1689 £3 15s

At the end: Imperii Sinensis Nomenclator geographicus ad ætatem Tai-Mingarum.

456 **Bell** (James) System of Geography, Popular and Scientific, or a Physical, Political and Statistical Account of the World and its various divisions, *with maps and engravings,* Vol. IV., 8vo, pp. x, 645, cloth. 1846 7s 6d

[This vol includes Asia and Asiatic Russia.

457 —— Travels from St. Petersburg in Russia to diverse Parts of Asia, 2 vols, 4to, *with map,* calf. 1763 21s

Contains: Through Siberia to Peking, and Lange: Journal of his Residence, as agent of Peter I., at the Court of Peking, 1721-22.

458 **Beresford** (Lord Chas.) The Break-up of China, with an Account of its present Commerce, Currency, Waterways, Armies, Railways, Politics, and Future Prospects, roy. 8vo, pp. xviii, 509, *with maps,* cloth. 1899 7s 6d

459 —— Openings for Mechanical Engineers in China, 8vo, pp. 38, *with 2 maps and 1 plate.* 1899 3s 6d

470 **Bernard** (E.) De Mensuris et Ponderibus Antiquis libri III., 8vo, pp. 261 and Preface and Index, calf. *Oxoniæ,* 1688 21s

There is also an Appendix: T. Hyde: De Mensuris et Ponderibus Sinensium of 25 pages, with a Chinese plate.

This is the oldest European work on Chinese measures and weights.

471 **Berncastle** (Dr.) A Voyage to China, including a Visit to Bombay, Singapore, Malacca and Sunda and the Cape of Good Hope, 2 vols, 8vo, *with 3 plates,* cloth. 1850 14s

Scarce. The author gives particulars of the State at Hongkong, Canton and Macao.

472 **Bezaure** (G. de) Le Fleuve Bleu (Yang-tse) Voyage dans la Chine Occidentale, 12mo, pp. 312, *with illustrations,* cloth. 1879 5s

The map is missing.

473 **Bingham** (Com. J. Elliot) Narrative of the Expedition to China from the commencement of the War to the Present Period, with sketches of the Manners and Customs of that singular and hitherto almost unknown Country, 2 vols, 8vo, *with map and plates,* cloth. 1842 12s

474 —— The same, Second Edition, with Additions, 2 vols. 1843 15s

475 **Bigham** (Clive) A Year in China, 1899-1900, with some Account of Admiral Seymour's Expedition, roy. 8vo, pp. ix, 225, *with maps and illustrations,* cloth. 1901 7s 6d

Record of personal experiences gained during 18 months' stay in China.

476 **Biot** (E.) Dictionnaire des noms anciens et modernes des Villes et Arrondissements dans l'Empire Chinois, 8vo, pp. xvi, 314, *with a map,* cloth. *Paris,* 1842 15s

477 —— Essai sur l'Histoire de l'Instruction publique en Chine et de la Corporation des Lettres, 8vo, pp. xii, 618, half morocco. *Paris,* 1845 18s

Ouvrage entièrement d'après les documents chinois. Fine copy.

478 —— Mémoire sur la Constitution politique de la Chine au XIIe Siècle, 4to, pp. 45. *Paris,* 1844 5s

479 —— Recherches sur les Mœurs des anciens Chinois d'après le Chi-King, 8vo, pp. 70. *Paris,* 1844 4s

480 **Bishop.**—Stoddart (A. M.) The Life of Isabella Bird (Mrs. Bishop), 8vo, pp. xii, 416, *with maps and illustrations,* cloth. 1908 6s

481 **Blackburn Chamber of Commerce.**—Report of the Mission to China, 1896-1897, edited by F. S. A. Bourne, H. Neville, and H. Bell, 2 parts in one, 8vo, pp. xii, 152, 368, *with map,* cloth. *Blackburn,* 1898 12s

A most valuable report, giving account of the less known parts of the Country—Means of Communication by Land and Water—Inland Taxation—Facts in regard to Trade not generally known.

482 **Blakeney** (Wm.) On the Coasts of Cathay and Cipango Forty Years Ago: a Record of Surveying Service in the China, Yellow, and Japan Seas, and on the Seaboard of Korea and Manchuria, 8vo, pp. xx, 353, *with numerous maps, illustrations,* and *sketches,* cloth. 1902 10s 6d

483 **Blakiston** (Th. W.) Five Months on the Yang-Tsze, with a Narrative of the Exploration of its Upper Waters and Notices of the Present Rebellions in China, 8vo, pp. xiv, 380, *with illustrations and maps,* cloth. 1862 12s

Nanking—Ming Tombs—The Taipings, &c.

484 **Bland** (J. O. P.) Houseboat Days in China, roy. 8vo, pp. viii, 289, *with map and illustrations*, cloth. 1909 15s

485 **Bland** (J. O. P.) and **Backhouse** (E.) China under the Empress Dowager: being the History of the Life and Times of Tzu Hsi, compiled from State Papers and the Private Diary of the Comptroller of her Household, large 8vo, pp. xv, 525, *illustrated*, cloth. 1911 14s

Of the mass of recent works on China, this ranks amongst the best informed and valuable books.

486 **Blue Books**, 1844.—[Parliamentary] Treaty between H. M. and the Emperor of China, signed at Nanking, August 29, 1842, pp. 13 2s 6d

487 —— 1846-1847. — Commercial Relations with China, pp. 8, 32 3s 6d

488 —— 1847.—Report on the Commercial Relations with China by the Select Committee of the House of Commons, folio, pp. xvi, 534, with a large Index of 61 pp., cloth. *London*, 1847 32s

Rare.

A valuable report, containing a facsimile of the original treaty granted by the Emperor of Japan to the English in 1613, and a map of the Maritime Provinces of China.

489 —— 1859.—Correspondence relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan, 1857-1859, folio, pp. 488, *with map* 14s

490 —— 1860.—Further Correspondence with Mr. Bruce, H.M.'s Envoy Extraordinary in China 2s

491 —— 1861.—Further Correspondence respecting Affairs in China (Expedition up the Yang-Tze-Kiang) 2s 6d

492 —— 1869.—Correspondence respecting the Attack on British Protestant Missionaries at Yang-Chow-Foo, Aug., 1868 3s

493 —— 1869.—Relations between Great Britain and China, pp. 6. 1869 2s

494 —— 1870.—Reports on Consular Establishments in China, 1869, pp. 125 5s

495 —— 1870. — Memorials respecting the China Treaty Revision Convention, cloth 4s

496 —— 1870.—Swinhoe (R.) Reports of his Special Mission up the River Yang-Tsze-Kiang, *with a coloured map* 3s

497 —— 1870.—Correspondence respecting Diplomatic and Consular Expenditure in China, Japan, and Siam, pp. 103 4s

498 —— 1878.—Report on the Famine in the Northern Provinces of China, folio, *with map* 2s 6d

499 **Blue Books**, 1870.—Letter to Chambers of Commerce, &c., respecting the China Treaty Revision Convention, pp. 12 2s 6d

500 —— 1901.—Further Correspondence respecting the Disturbances in China, pp. xiv, 175 3s

501 —— 1901.—Correspondence relating to the Imp. Railway of North China, pp. xiii, 107 3s

502 —— 1904.—Campbell (C. W.) Report on a Journey in Mongolia, *with map* 3s

503 —— 1904.—Despatch from H.M.'s Minister at Peking, with a report by Geo. J. Kidston on a Journey in Mongolia, pp. 26, *with illustrations* 2s 6d

504 —— 1905.—Clennell (Walter J.) Report on a Journey in the Interior of Kiangsi, *with map*, pp. 18 2s

505 **Bode** (Wm.) Lights and Shadows of Chinatown, 4to, pp. 24, *with 32 plates from pen-and-ink sketchings of Chinese life. San Francisco*, 1896 10s 6d

506 **Boehm** (L.) China Coast Tales, 3 vols, 8vo, pp. 120. *Shanghai*, 1892 each 5s

Vol. I. (Nos. 1 and 2), Dobson's Daughter; Of the Noble Army—Vol. II. (Nos. 3 and 4), In the Sixties; Playing Providence—Vol. III. (Nos. 5 and 6), Coming Home; Peter Wong.

507 **Bonacossi** (Comte A.) La Chine et les Chinois, 8vo, pp. xvi, 375, *with map, portrait of the Emperor Tao Kwang*, half calf. *Paris*, 1847 7s 6d

Chapters on the manners and customs of the Chinese, history, geography, religion, &c.

508 **Borel** (A.) Oratio Dominicalis Sinica L'Oraison dominicale en Langue Chinoise, ou Kouan Hoa, 8vo, pp. xix, 80, *with portrait of A. Müller*. 1694, 1878 6s

509 **Borget** (A.) Sketches of China and the Chinese, folio, pp. xi, *with 32 tinted plates*, half morocco. *London*, 1839 £2 10s

510 —— Another copy, *with plates* (12 and 21 *missing*) 20s

511 **Bos** (L. van) 'T oude Nieuws der Ontdekte Weereld: Een duydelijcke Beschryvingh van Steden, Gebouwen, Bergen, Beesten en Menschen, 8vo, 32, pp., 544, vellum. *Amsterdam*, 1667 18s

Description of Siam and Peking, from pp. 33 to 47, and throughout the volume, with plates and map of Oost-Indien and Sina.

512 **Bouinais** (Lieut.-Col.) De Hanoi à Pekin, Notes sur la Chine, 12mo, pp. xlv, 370, half calf. *Paris*, 1892 6s

Hong-Kong—Canton—Shanghai—French Trade in China — Tientsin — Pekin — Chinese Army and Navy, &c.

513 **Boulger** (D. C.) The History of China, New and Revised Edition, *with portraits and maps*, in 2 vols, 8vo, cloth. 1898 32s

The work is out of print and uncommon.

514 —— Short History of China: an Account of an Ancient Empire and People, New Edition, with an Additional Chapter, containing the History from 1890 to date, roy. 8vo, pp. 436, cloth. 1900 10s 6d

515 **Bourne** (Consul) Trade of Central and Southern China, 4to, pp. 68, *with maps*. *Shanghai*, 1898 3s

516 **Braam-Houckgeest** (A. E.) Voyage de l'Ambassade de la Cie des Indes Orientales Hollandaises vers l'Empereur de la Chine en 1794 et 1795, publié par Moreau de St. Méry, 2 vols in one, calf. *Paris*, 1798 12s 6d

517 **Bramah** (Ernest) The Wallett of Kai Lung, 8vo, pp. 307, cloth. 1900 5s

A collection of nine Stories: Story of Yong Chang—The Destiny of Kin Yen, &c.

518 **Brand** (Adam) Journal of an Embassy from T.M. John and Peter, Emperors of Muscovy, into China, through Siberia and the Great Tartary to Peking Capital, City of the Chinese Empire, performed by E. Isbrand, their Ambassador in 1693-95, translated from the Original by H. W. Ludolf, 12mo, pp. 134, *with portrait of Emperor Peter and 2 plates*, calf. 1698 32s

519 **Brebner** (A.) A Little History of China and a Chinese Story, 12mo, pp. vi, 182, cloth. 1895 2s 6d

520 **Brenan** (B.) Report on the State of Trade at the Treaty Ports of China, 4to, pp. 47. *Shanghai*, 1898 2s 6d

521 **Breton.**—China: its Costume, Arts, Manufactures, &c., with Observations, Explanatory, Historical, and Literary, 4 vols, *with plates*, 8vo, half calf. 1812 20s

Nice copy.

522 **Bretschneider** (E.) Botanicum Sinicum: Notes on Chinese Botany from Native and Western Sources, 3 vols, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1882-95 £2 5s

With Indices of Chinese Names.

523 —— Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Century, 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. 1888 £3 10s

Original edition, extremely rare.

524 —— The same, the reprint, 2 vols, cloth. 1910 21s

525 **Bretschneider** (E.) Chinese Intercourse with the Countries of Central and Western Asia during the XVth Century, imp. 8vo. *Shanghai*, 1877 21s

526 —— On the Knowledge possessed by the Ancient Chinese of the Arabs and Arabian Colonies mentioned in Chinese Books, 8vo, pp. 27. *London*, 1871 12s 6d

527 —— Die Pekinger Ebene und das benachbarte Gebirgsland, 4to, pp. 42, *with map*. 1876 5s

528 —— Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs, traduction française par C. de Plancy, 8vo, pp. 134, *with 6 plates*. *Paris*, 1879 15s

529 **Bright Celestials**: the Chinaman at Home and Abroad, by John Coming Chinaman, 8vo, pp. viii, 301, cloth. 1894 7s 6d

A Story of Chinese Life. It is written from the Chinese point of view and deals with questions such as Opium, Chinese Emigration, Secret Societies, Chinese Anti-Foreign Feeling.

530 **Broomhall** (M.) The Chinese Empire: a General and Missionary Survey, roy. 8vo, pp. xxiv, 472, *with map and illustrations*, cloth. 1907 7s 6d

531 **Broullion** (Le Père) Missions de Chine: Mémoire sur la Mission du Kiang-Nan, 1842-55, suivi de Lettres relatives à l'Insurrection, 1851-55, 8vo, pp. 487, cloth. *Paris*, 1855 12s

531* **Brown** (A. J.) New Forces in Old China: an Unwelcome but Inevitable Awakening, 8vo, pp. 382, *with map and illustrations*, cloth. 1904 5s

Old China and its People—Commercial Force—Political Force and National Protest.

532 **Brown** (C. C.) China, in Legend and Story, 8vo, pp. 253, cloth. 1907 3s 6d

Being Stories collected from various Literati, Artisans, and Shop-keepers in China.

533 —— Children of China, 8vo, pp. 96, *with 8 coloured illustrations*, cloth. 1909 2s

534 **Brown** (E.) A Seaman's Narrative of his Adventures during a Captivity among Chinese Pirates on the Coast of Cochin China, and a Journey across that Country in 1857-1858, 8vo, pp. xi, 292, cloth. 1861 6s

535 **Brown** (Rev. F.) From Tientsin to Peking with the Allied Forces, 8vo, pp. 126, *illustrated*, cloth. 1902 3s

536 **Brown** (W. Towers) Notes on Travel: a Two Years' Tour round the World, 8vo, pp. xiv, 372, cloth. 1882 5s

The 5 maps mentioned are missing, but do not appear to have ever been there, Australia, New Zealand, China, India, privately printed.

537 **Bruce** (Major C. D.) In the Footsteps of Marco Polo: being the Account of a Journey Overland from Simla to Pekin, large 8vo, pp. xiv, 373, *with a map and illustrations*, cloth. 1907 21s

Through Tibet, Chinese Turkestan, *via* Lan Chu to Peking.

538 **Brunem** (V. de) Histoire de la Conquête de la Chine, par les Tartares Mancheoux, Vol. I., 16mo. pp. 345, calf. *Lyon*, 1754 7s 6d

539 **Bryan** (W. J.) Letters to a Chinese Official: a Western View of Eastern Civilization, 12mo, pp. 97, cloth. 1906 2s 6d

540 **Bryson** (Mrs.) Child Life in Chinese Homes, 4to, pp. 208, *with many illustrations*, cloth. 1885 6s

541 —— The Land of the Pigtail, cr. 8vo, pp. xiv, 190, *illustrated*, cloth. N.D. 4s

The Land of Topsy Turvy—Through Chinese Spectacles—The Little People of the Flowery Land—Ruins of the Middle Kingdom, &c.

542 **Buissonnet** (Eug.) De Pékin à Shanghai, Souvenirs de Voyages, 12mo, pp. xv, 338, cloth. 1871 5s

543 **Burns** (Rev. Wm. C., *Missionary to China*) Memoir, 8vo, pp. viii, 595, cloth. 1870 6s

Canton—Amoy—Shanghai—Swatow—Peking.

544 **Busching.**—Géographie, Vol. IX., La Tartarie, la Chine, le Japon, l'Inde, 8vo, pp. 757, with a large Index, calf. *Lausanne*, 1781 7s 6d

Bookplate Roy. Military College.

545 **Bushell** (S. W.) Specimens of Ancient Chinese Paper Money, 8vo, pp. 9, *illustrated*. *Peking*, 1889 2s 6d

546 —— Additional Coins of the Present Dynasty, 8vo, pp. 16, *illustrated*. *Shanghai, reprint* 2s 6d

547 **Canton.**—British Relations with the Chinese Empire in 1832: Comparative Statement of the English and American Trade with India and Canton, 8vo, pp. viii, 148. 1832 7s 6d

CANTON.

See also China: Treaties.

548 **Copling** (J.)—Spirit (The) of the Press and of the Proprietors of India Stock relative to the Compensations to the E. I. Co's. Maritime Service, with Testimonials from the Co's. Factory in China, 8vo, pp. 94, 24, silk cloth. 1834 5s

This copy was printed for H.M. King William IV.

549 **Canton Miscellany** (The), 4 parts, 8vo, pp. 304, silk binding. *China (Canton)*, 1831 20s

An interesting collection of articles by the first Europeans at Canton, including translations from the Chinese.

550 **Downing** (Ch. T.) The Fan-Qui, or Foreigner in China, comprising a View of the Manners, Laws, Religion, Commerce, and Politics of the Chinese, and the Present State of their Relations with Great Britain, 3 vols, 8vo, *with 3 plates*, cloth. 1840 21s

Interesting details of life at Canton in the early days.

551 **Gray** (J. H.) Walks in the City of Canton, with an Itinerary, 8vo, pp. iv, 695, lxl, half calf. *Hongkong*, 1875 £3 3s

Extremely rare.

552 **Gray** (Mrs.) Fourteen Months in Canton, *with illustrations*, 8vo, pp. xiii, 444, cloth. 1880 12s

553 **Gunson.**—Piercy (G.) Love for China, exemplified in Memorials of Mary Gunson, 12mo, pp. vii, 85, *with portrait*, cloth. 1865 2s 6d

First female Wesleyan Teacher at Canton.

554 **Hunter** (W. C.) Bits of Old China, 8vo, pp. viii, 280, cloth. 1885 15s

Exceedingly interesting work dealing with the Old Residents in China, and giving useful information on various subjects.

555 [——] The "Fan Kwae" at Canton before Treaty Days, 1825-44, 8vo, pp. 157, *with portrait of Hugua*, cloth. *London*, 1882 10s

Rare.

If ever there was an interesting work on China it is that of Mr. Hunter, an American. I was so fascinated by the Author's art of writing that I could not leave the book before I had come to the end. It is a classic.

556 **Martin** (Lieut.) Operations in the Canton River in April, 1847, under the command of General d'Aguilar and Capt. McDougall, from drawings made on the spot, folio, 11 *plates*, with letterpress, half morocco. 1848 £2 2s

557 **Mundy** (W.) Canton and the Bogue: Narrative of an Eventful Six Months in China, 8vo, pp. 261, cloth. 1875 4s

558 —— The same, 8vo, pp. 261, half calf. 1875 5s

559 **Nye** (G.) The Morning of my Life in China: comprising an Outline of the History of Foreign Intercourse, from the last year of the Regime of the East India Co., 1833, to the Imprisonment of the Foreign Community in 1839, 4to, pp. 73. *Canton*, 1873 £2 2s

Very scarce.

560 **NYE (Gideon) The Memorable Year:** Of the War in China; The Mutiny in India; The Opening-up of the Resources of Siam; The Projected Movement upon Cochin-China; and the Monetary Crisis in Europe and America: being a Record of periodical Reflections and Comments elicited by the Course of Events in the East, &c., 4to, pp. xiii, 359, half calf, gilt edges. *Macao*, 1858 **£3 3s**

With an Autograph Letter by the Author to Mr. J. R. Morrison. VERY FINE COPY.

561 **Canton.**—Print.—Vue d'Optique d'un Arc de Triomphe très elevé, en la ville de Canton en la Chine, *coloured*, size 17 by 12 in. *à Paris chez Beauvais* (ca. 1770) *See illustration* £1 5s

562 —— Statement of Claims of the British Subjects interested in Opium surrendered to Capt. Elliot at Canton for the Public Service, 8vo, pp. 209. *London*, 1840 7s 6d

The Appendices contain Translations of Memorials by Chinese Officials to the Emperor and Edicts, by the Canton Government on Opium.

563 —— Tiffany (O.) The Canton Chinese, or the American Sojourn in the Celestial Empire, 8vo, pp. xii, 271, cloth. *Boston*, 1849 8s

Appearance of the People—Shops, Manufactures, Arts—A Chinese Museum, &c.
Studies from personal experience.

564 **Carl** (Katharine A.) With the Empress Dowager of China, *with illustrations*, 8vo, pp. xxv, 306, illustrated cloth. 1906 7s 6d

The Empress: her Appearance and Characteristics—The Palace—The Throne Room—The Court—Festivities—Customs—Religious Rites, &c.

565 **Carles** (W. R.) The Yangtse Chiang, *with map*, 8vo, pp. 16. 1898 2s 6d

566 **Carreri** (Gemelli) Voyage en Orient (Egypte, la Perse, l'Inde et la Chine) en 1693, 8vo, pp. 592, half calf. *Paris*, 1808 7s 6d

Includes: Arrival at Macao and Canton—Grand Canal de la Chine—Pêche des Chinois—Description de Nanking, Peking, the Great Wall, Cochinchine and Tonkin, &c., being Vol. III. of Collection abrégée des Voyages.

567 **Casserly** (Capt. G.) The Land of the Boxers, or China under the Allies, 8vo, pp. xv, 307, illustrated cloth. 1903 10s 6d

With notes on Canton and Macao.

568 **Centenaire de l'Ecole** des Langues Orientales Vivantes, Recueil de Mémoires publié par les Professeurs, 4to, pp. 474, *with plates*, cloth. *Paris*, 1895 £2 2s

Contains SCHEFER: Notice sur les relations des peuples musulmans avec les Chinois—BOREY: La cour de Hué et les services du gouv. annamite—DEVERIA: Origine de l'Islamisme en Chine & deux légendes chinoises—ROSNY: l'Empereur Zin-mu (Japan)—and others.

569 **Carus** (P.) Chinese Life and Customs, roy. 8vo, pp. vii, 114, *illustrated by Chinese Artists*, cloth. 1907 3s 6d

570 **Castano** (F.) L'Expédition de Chine: Relation physique, topograph. et médicale de la Campagne de 1860 et 1861, 8vo, pp. 316, *with 2 maps*, cloth. *Paris*, 1864 12s

571 **Chalmers** (J.) The Origin of the Chinese: an Attempt to trace the connection of the Chinese with Western Nations in their Religion, Superstitions, Arts, Language, and Traditions, 8vo, pp. 78. *Hongkong*, 1866 10s

572 —— The same, 8vo, pp. 78, cloth. *London*, 1870 8s

573 **Chambers** (M.) Traité des Edifices, Meubles, Habits, Machines et Ustensiles des Chinois gravés sur les originaux dessinés à la Chine, avec Description de leurs Temples, Maisons, Jardins, &c., 4to, pp. 30 and 20 *plates*, bds. *Paris*, 1776 21s

574 **CHAVANNES (Ed.)** MISSION ARCHEOLOGIQUE DANS LA CHINE SEPTENTRIONALE, 2 vols of 488 plates in portfolio, 4to. *Paris*, 1909 **£6**

*** The volume containing the Text is not yet published, but will be supplied when ready.

A monumental work, with fine plates.

575 **Chavannes** (Ed.) La Sculpture sur Pierre en Chine au Temps des Deux Dynasties Han, 4to, pp. xl, 88, *with 43 plates*, half morocco. *Paris*, 1893 35s

Fine copy.

576 —— Le T'ai chan: Essai de Monographie d'un culte chinois, Appendice, Le Dieu du Sol dans la Chine antique, imp. 8vo, pp. 591, *with plan of the T'ai chan and illustrations*. *Paris*, 1910 15s

With a number of Chinese Inscriptions and Translations.

577 **Chasles** (Ph.) Voyages d'un critique à travers la Vie et les Livres Orient, 8vo, pp. xiv, 422, half calf. *Paris*, 1865 7s 6d

This work contains: Ambassade française—Les Tai-pings—Le Roman au Japon—Rapports de la Grèce avec l'Indoustan, contrôlés par les Monuments bouddhiques.

578 **Chavannes de la Giraudière.**—Les Chinois pendant une période de 4458 années, Histoire, Gouvernements, Sciences, Arts, Commerce, &c., 8vo, pp. 398, *with plates*, cloth. *Tours*, 1845 6s

579 —— The same, 8vo, pp. 377, *with plates*, half morocco. 1862 6s

580 **Cheminon** (*J.*) et **Fauvet-Gallais** (G.) Les Evènements Militaires en Chine, 8vo, pp. 106, *with 8 maps and plans*, half calf. 1902 7s 6d

I.—Opérations Russes en Manchourie.
II.—Forces Internat. dans le Petchili.

581 **Cheshire** (H. F.) Gob, or Wei Chi: a Handbook of the Great Military and Strategic Game of Eastern Asia, and full Instructions for Play, with Introduction, illustrated cloth. 1911 5s

582 **Chester** (S. H.) Lights and Shadows of Mission Work in the Far East (Japan, China and Korea) in 1897, cr. 8vo, pp. 133, illustrated cloth. *Richmond, Va.*, 1899 4s

583 **Chiari** (Pietro) La Cinese in Europa, ossia Storia d'una Principessa Cinese, 2 vols, 12mo, *with front.*, calf. *Venice*, 1783 16s

Scritta da lei medesima e pubblicata dall'abate P. Chiari.

584 **China.**—Album of One Hundred and Fourteen Photographic Views of Macao, Canton, Hongkong, Amoy, Chang Chow, Foochow, &c., oblong folio, morocco £2 2s

Among them interesting views are: a Photograph of a Plan of the Country around Amoy, by F. Ray—The Grand Stand Amoy Races, 1868, with Europeans attending—A Mandarin with servant—A Military Mandarin—A Mandarin with Family—The Grand Stand at Foochow, with Europeans and Chinese Groups, the figures are very distinct.

585 —— As it was and as it is, with a Glance at the Tea and Opium Trades, 16mo, pp. iv, 64. [1846] 3s

586 —— The Country, History and People, 12mo, *with map*, cloth. *London* [1862] 3s

587 —— Handels-Statistik der Vertrags-*Haefen für*, 1863-1872—Zusammengestellt von dem General-Inspector der Chines. *Sea* Zollverwaltung, 4to. *Shanghai*, 1873 10s

588 —— Imperial Postal Guide, First Issue, 8vo. *Peking*, 1899 2s 6d

In Chinese characters only.

589 **China.**—Historisch, romantisch, malerisch, 4to, pp. xlviii, 351, *with numerous fine steel plates*, half calf. *Carlsruhe* (1840) 12s

The Chinese Wall, Pu as la, the Factories at Canton, Room in the House of a Mandarin, &c.

589* **China-Japan War.** — Album of Twenty-nine Large Clear Photographs representing the Landing of the Japanese Army on the Liaotung Peninsula, Attack of Kin Chao, Attack on Port Arthur, &c., letterpress in Japanese and explanation in English on sheet of paper, bound in fine Japanese silk £2 2s

590 **China.**—List of Light Buoys and Beacons for 1893, in Chinese, 4to, *with a coloured map*. *Shanghai* 5s

591 —— Manners and Customs, published by the S.P.C.K., 16mo, pp. 163, *illustrated*, cloth. 1849 2s 6d

592 —— Port Catalogues of the Chinese Customs' Collection at the Austro-Hungarian Universal Exhibition, *Vienna*, 1873, published by order of the Inspector-General of Chinese Maritime Customs, 4to, pp. xvi, 518, half calf. *Shanghai*, 1873 15s

The names of the objects are written in Chinese and Roman characters, with English renderings.

593 —— Pour Pénétrer en Chine, 8vo, pp. 47, *with map*. *Senlis*, 1890 2s 6d

On the Routes from Hanoi to China.

594 —— The New Quarrel in China: a Statement drawn from the Official Documents, 8vo, pp. 24. 1859 3s

595 —— Pictorial, Descriptive and Historical, with some Account of Ava and the Burmese, Siam and Anam, *with 100 illustrations and map*, 8vo, pp. xx, 621, cloth. 1853 5s

596 —— Topography of China and Neighbouring States, with Degrees of Longitude and Latitude, 8vo, pp. 102, bds. *Hongkong*, 1864 6s

The appendix contains a list of names of the divisions, towns, tribes, beyond China Proper. The names are given in Chinese and Romanised characters. Pages i and ii are in manuscript.

597 —— Treaties of Peace: I. and II., between Great Britain and China at Nanking, 1842; with Supplementary Treaty at the Bogue, 1843—III., between the United States and the Ta-Tsing Empire at Wanghia, 1844—IV., between France and China at Whampoa, 1844—V., General Regulations for British Trade at Canton, Amoy, Fuhchau, Ningpo and Shanghai, text in Chinese and English, 8vo, pp. 101. *Canton*, 1844 15s

598 **China.**—The Provinces of China; together with a History of the First Year of H.I.M. Hsuan Tung, and an Account of the Government of China, 4to, cloth. *Shanghai*, 1910 7s 6d

With introduction by C. D. Bruce.

599 **China Directory** for 1863, 8vo, pp. 172, *with a map and a time-table*, cloth. *Hongkong*, 1863 7s 6d

The appendix contains Hongkong Ordinances, Chinese Customs' Tariff, List of Governors of Provinces, &c.

600 **China Inland Mission**: Occasional Papers, 1866-67, 1867-68 (Papers Nos. 1 to 13), 2 vols in one, 12mo, cloth. *London* 7s 6d

601 —— The same, Nos. 23 to 30. *London*, 1870-72 4s

CHINA-JAPAN WAR.

601* **Allan** (J.) Under the Dragon Flag: my Experiences in the Chino-Japanese War, 8vo, pp. 122, cloth. 1898 3s

602 **Beisen.**—China-Japan War, *with coloured illustrations. Tokyo* 4s

603 **Eastlake** (F. W.) and **Yoshi-Aki** (Yamada) Heroic Japan: a History of the War between China and Japan, roy. 8vo, pp. ix, 556, *with maps and illustrations*, cloth. 1897 21s

604 **Inouye** (J.) The Japan-China War, 4to, *with maps and 69 fine collotype plates*, cloth. *Yokohama*, 1895 21s

The Naval Battle of Haiyang—Kinchow, Port Arthur and Talienwan—The Fall of Wei-hai-wei.

605 —— The Fall of Wei-hai-wei, roy. 8vo, pp. 31, *with 21 collotypes by K. Ogawa. Yokohama*, 1894 10s 6d

606 —— The Japan-China War: Kinchow, Port Arthur and Talienwan, from Official Sources, 4to, pp. 37, *with maps and 24 collotype plates. Yokohama*, 1894 10s 6d

607 —— The Japan-China War: the Naval Battle of Haiyang, *with 25 collotype plates and a map by K. Ogawa*, roy. 8vo, pp. iv, 23. *Yokohama*, 1894 10s 6d

608 **Morris** (J.) War in Korea: Treatise upon the Campaign now in Progress, 8vo, pp. 108, *illustrated*. 1894 2s 6d

609 **Photographic Album** (A) of the Japan-China War, 2 vols, oblong folio, *with over 200 plates in collotype*, cloth. *Tokyo*, 1895 £4 4s

The text is in English and Japanese.

---

610 **China Mission Handbook.** First Issue, roy. 8vo, pp. 92, 335, *with maps*, half calf. *Shanghai*, 1896 16s

611 **China Centenary Missionary Conference**: Addresses, Public and Devotional, 8vo, pp. 192, cloth. *Shanghai*, 1907 5s

612 **China Punch** (The), edited by W. N. Middleton, 1873 to 1875 (or Vol. II., Nos. 5 to 14, and Vol. III., end of publication), 4to, *illustrated*, half calf. *Hong Kong*, 1873-75 £3

Very rare. There are 46 hand-coloured plates.

613 —— The same, Vol. II., Nos. 5 to 12, 17; Vol. III., Nos. 2 to 6, *including the coloured plates. Hongkong*, 1873-75 30s

614 **China Sea Directory**, 2 vols: Directions for the Navigation of the China Sea, between Singapore and Hong Kong, 8vo, pp. xv, 585, *maps and illustrations*, cloth. 1886-89 6s

615 **China Yearbook** (The), Vol. I., for 1912, edited by M. Bell and H. G. W. Woodhead, 8vo, pp. xxxvi, 463, cloth. 1912 10s

616 **China's Millions**, edited by J. H. Taylor, 1878 and 1880, 2 vols, 4to, *with maps and illustrations*, cloth. *London* 10s

Each vol 5s. Mostly Missionary Intelligence. The vol for 1880 contains a coloured plate, copy of a Chinese Scroll representing an Ancestral Hall. With explanatory note.

617 **China and the Gospel.**—Report of the China Inland Mission, 1906-10, 5 vols, 8vo, *with illustrations and maps. London* each vol, 1s 6d

618 **Chine Nouvelle** (La) Revue illustrée d'Extrême-Orient, Nos. 2 and 5, 8vo. *Paris*, 1899-1900 each part, 5s

619 **Chine et Siberie**, Revue Economique et Politique D'Extrême-Orient, No. 1, 4to. *Paris*, 1900 2s

620 **Chinesche** Aanteekeningen omtrent Nederlandsch-Indië, 8vo, pp. 48, *with a beautiful coloured Chinese plate*, bds. 1858 4s

621 **Chinese Miscellany** (The), No. I., A Glance at the Interior of China, obtained during a Journey through the Silk and Green Tea Districts, 8vo, pp. 192, *with Chinese illustrations. Shanghai*, 1845 6s

622 **Chinese Politics**, reprinted from the Shanghai Mercury, 16mo, pp. iv, 136. *Shanghai*, 1906 3s 6d

Deals especially with relations of China and Foreign Powers.

623 **Chinese Topography**: being an Alphabetical List of the Provinces, Departments and Districts in the Chinese Empire, with their Latitudes and Longitudes, 8vo, pp. 102, cloth. *Canton*, 1844 10s 6d

The names are given in Chinese and Roman characters.

624 **Chinese Traveller** (The), containing a Geographical, Political and Commercial History of China, with a Life of Confucius, collected from Du Halde, and other Modern Travellers, Second Edition, enlarged, 2 vols, 8vo, *with map and plates*, calf. 1775 7s 6d

625 **Chronicle and Directory** for China, Japan, the Philippines, Straits Settlements, for the year 1882, 8vo, pp. 532, 448, *with map*, cloth. *Hongkong* 10s

Includes: Order in Council—H.B.M. Subjects in China and Japan—Rules of Supreme Court in China and Japan—Treaties with Japan and China.

626 **Chronicle and Directory** for the years 1890, 1891, 1900, 1905, 1906. *Hongkong* each vol, 12s

627 **Church Missionary Paper**, Nos. 1 to 243, bound in 3 vols, *illustrated*, 8vo, cloth. 1816-76 12s

Reports of the Early Protestant Missionaries in Foreign Parts.

628 **Citizen of the World**, or Letters from a Chinese Philosopher, residing in London, to his Friends in the East, by Oliver Goldsmith, 2 vols, 12mo, bds. 1879 5s

629 **Clark** (G. W.) Kweichow and Yün-Nan Provinces, 8vo, pp. 295, cloth. *Shanghai*, 1894 7s 6d

Includes chapters: Miao Tze Troubles—Heh Miao-tze Vocabulary—Aboriginal Tribes of Kweichow, &c.

630 **Clarke** (S. R.) Among the Tribes in South-West China, 8vo, pp. xv, 315, *with map and illustrations*, cloth. 1911 4s

The Province of Kweichow and its non-Chinese Races—Miao Legends—Miao Religious Beliefs—Languages and Customs of the Miao.

631 **Clementi** (Cecil) Summary of Geographical Observations taken during a Journey from Kashgar to Kowloon, 1907-1908, folio, pp. 112, bds. *Hongkong*, 1911 7s 6d

632 **Clennell** (W. J.) A Family Holiday Trip in Lu, 8vo, pp. 88, *with map of Shantung. Shanghai*, 1907 3s

633 **Clerc.**—Yu le Grand, et Confucius, Histoire Chinoise, 4 parts in 1, 4to, pp. xviii, 701, with tables, calf. *Soissons*, 1769 18s

634 **Coates** (Col.) China and the Open Door, 8vo, pp. 99, *illustrations and maps*, cloth. *Bristol*, '99 4s

Contains also a portrait of the Emperor Hien-Fung.

635 **Cobbold** (R. H.) Pictures of the Chinese, drawn by themselves, 8vo, pp. vi, 219, *with illustrations and 34 pen-and-ink etchings by Native Artists*, cloth. 1860 7s 6d

Presenting a vivid picture of Chinese habits and customs.

636 **Coeur** (J.) Lettres de Chine, Roman d'Outre-Mer, 8vo, pp. 278. 1902 2s 6d

637 **Cognetti de Martiis** (S.) Un Socialista Cinese del V. secolo av. C., Mih-Tsih, 4to, pp. 33, abstract. 1888 2s 6d

638 [**Colledge** (Th. R.)] The Medical Missionary Society in China, with Minutes of Proceedings, Officers, and Appendix, 8vo, pp. 87. 1839 6s

With Dr. Chalmer's autograph.

639 **Colonial Reports.**—Wei-Hai-Wei, Report for 1902, 8vo, pp. 57. 1903 1s

640 **Colquhoun** (A. R.) and **Hallett** (H. S.) Report on the Railway Connexion of Burmah and China, with Account of Exploration-Survey, accompanied by Surveys, Vocabularies, and Appendices, folio, pp. 237, *with illustrations and 11 maps*. [1886] 14s

Valuable publication.

641 **Colquhoun** (A. R.) China in Transformation, roy. 8vo, *with maps*, cloth. 1898 (pub. 16s) 10s 6d

The Geographical Question—Foreign Relations—The Economic Question—Communications—Government and Administration—The Native Press—Diplomatic Intercourse, &c.

642 —— The Opening of China: Letters on the Present Condition and Future Prospects of China, 8vo, pp. xi, 102. 1884 3s

643 —— The Overland to China, 8vo, pp. 465, *with 38 plates and 4 maps*, cloth. 1900 (pub. 16s) 10s 6d

Siberia, the Conquest and Occupation—Industries—The Railway—Peking, Past and Present—Manchuria—Mongolia—The Yangtse Valley—S. W. China—Tongking.

644 —— The Problem in China and British Policy, 8vo, pp. 60, *with table and map*, cloth. 1900 2s 6d

645 **Coltman** (R.) Beleaguered in Peking: the Boxer's War against the Foreigner, roy. 8vo, pp. iv, 248, *illustrated*. *Philadelphia*, 1901 6s

646 **Commercial Reports** from Her Majesty's Consuls in China and Siam, Nos. 2 and 7, 1869, 8vo, pp. 67, 103. 1869-70 4s

647 **Commercial Reports** from Her Majesty's Consuls in China, Nos. 1, 2, 3 and 6, 8vo. *London*, 1869-1872 5s

648 —— The same, 1872, 8vo, pp. 118. 1873 2s 6d

649 **Conger** (S. P.) Letters from China, with particular reference to the Empress Dowager and the Women of China, roy. 8vo, pp. xv, 392, *with 80 illustrations and map*, cloth. 1909 12s

650 **Confucius.**—Chen Huan Chang: the Economic Principles of Confucius and his School, 2 vols, with complete Index, roy. 8vo. 1911 25s

Confucius and his School—Production—Public Finance.

From the preface: Confucianism is a great economic moral and religious system, and it contains most, if not all, of the elements necessary to the solution of the problems that confront China to-day. A most remarkable work, which ought to be read by every one who wishes to understand the Chinese.

651 **Considerations** on the Danger and Impolicy of laying open the Trade with India and China, 8vo, pp. 218, *sewn. London*, 1812 7s

652 **Contenson** (Le Baron G. de) Attaché militaire en Chine, Chine et Extrême-Orient, 12mo, pp. 294. *Paris*, 1884 3s

653 **Cooke** (G. W.) China: being the *Times* Special Correspondence from China in 1857-58, 8vo, pp. xxxii, 457, *with portrait and map*, cloth. 1858 4s

Includes an account of British Operations at Canton.

654 **Cooper** (T. T.) Travels of a Pioneer of Commerce in Pigtail and Petticoats, or an Overland Journey from China towards India, large 8vo, pp. xiv, 471, *with map and illustrations*, cloth. 1871 12s

The Plains of Hoopeh, Ichang to Chung Ching, Chen Too, Ta Tsien Loo, Eastern Tibet, &c.

655 **Cordier** (H.) Le Conflit entre la France et la Chine, Etude d'Histoire et de Droit, 8vo, pp. 48. *Paris*, 1883 2s 6d

656 —— Les Débuts de la Compagnie Royale de Suède en Extrême Orient, roy. 8vo, pp. 45. *Paris*, 1889 4s

657 —— L'Expédition de Chine de 1857-58, Histoire diplomatique, Notes et Documents, 8vo, pp. 478, blue half morocco. *Paris*, 1905 10s

Fine copy.

658 —— The same, 8vo, pp. 460, red half morocco. 1905 10s

Fine copy.

659 —— The same, wrappers 7s 6d

660 —— Histoire des Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales: Tome II., L'Empereur Kouang-Siu, 1875-87, roy. 8vo, pp. 650. *Paris*, 1902 9s

661 —— Les Origines de deux Etablissements Français dans l'Extrême-Orient Ning-Po, Documents Inédits, folio, pp. 39, 76, *with 2 plates. Paris*, 1896 5s

662 **Corner** (Miss) The History of China and India, Pictorial and Descriptive, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xxi, 402, *with map, numerous illustrations and plates*, cloth. 1847 6s

663 **Cornaby** (W. A.) A String of Chinese Peach Stones, 8vo, pp. xv, 479, *illustrated*, cloth. 1895 14s

Out of print.

Contains: Records of an Ancient City—An Historical Romance—The Mart of Central China—Art and Artists—and other Essays on Literature, Art, Customs of China.

664 **Courcy** (Marquis de) L'Empire du Milieu, 8vo, pp. xi, 692, half calf. *Paris*, 1867 14s

Description géographique — Précis historique — Institutions sociales — religieuses, politiques. Les Sciences—Les Arts—L'Industrie et Commerce. There is a fine Index.

665 **Courtellemont** (G.) Voyage au Yunnan, 8vo, pp. xiii, 295, *with 2 maps and illustrations. Paris*, 1904 3s 6d

666 **Coxe** (Wm.) Account of the Russian Discoveries between Asia and America; to which is added the Conquest of Siberia and the History of the Transactions and Commerce between Russia and China, Fourth Edition, considerably enlarged, 4to, pp. xix, 375, *with maps and view of Maimatschin*, cloth. 1803 21s

667 **Cradock** (Lieut. C., *Roy. Navy*) Sporting Notes in the Far East, 8vo, pp. v, 213, *with maps and illustrations*, cloth. N.D., ca. (1880) 8s

Russian Tartary, pp. 73-90—Japan, page 111—Corea, page 137, the rest deals with China. An intensely interesting volume.

668 **Culin** (St.) China in America: a Study in the Social Life of the Chinese in the Eastern Cities of the United States, 8vo, pp. 16, *with a Chinese map. Philadelphia*, 1887 4s

669 —— Chinese Games with Dice and Dominoes, 8vo, pp. 47, *illustrated*. 1895 6s 6d

670 —— The Gambling Games of the Chinese in America: Fan Tan and Pak Kop Piu, 8vo, pp. 17, *with illustrations*, bds. 1891 3s 6d

671 **Cumming** (C. F. Gordon) Wanderings in China, 2 vols, 8vo, *with illustrations*, cloth. 1886 14s

Best edition, in 2 vols.

672 —— The same, New Edition, in one vol, 8vo, pp. 528, *with map and illustrations*, cloth. 1888 8s

673 **Cunningham** (A.) History of the Szechuen Riots (1895), 8vo, pp. 38, 30. *Shanghai*, 1895 5s

674 —— The French in Tonkin and South China, 8vo, pp. 198, *illustrated. Hongkong*, 1902 5s

French Activity in Hainan and Kwangtung—Hanoi — Railways — Administration—Development.

675 **Cunningham** (A.) The Chinese Soldier and other Sketches, with a Description of the Capture of Manila, *with photographs and a Chinese colour print*, 8vo, pp. 143, cloth. *Hongkong*, s.D. 7s 6d

Includes: Rebellion of Seto-Lin, Chinese Sailors, Capture of Manila, &c.

676 **Cunynghame** (Capt. A.) An Aide-de-Camp's Recollections of Service in China, a Residence in Hongkong, and Visits to other Islands in the Chinese Seas, 2 vols, 8vo, *with plates*, cloth. 1844 8s

Faded copy.

677 —— The same, 12mo, pp. x, 374, *illustrated*, cloth. 1853 4s

678 **Curzon** (Lord) Problems of the Far East, Japan, Korea, China, 8vo, pp. x, 441, *with maps and illustrations*, cloth. 1894 £2 2s

Original edition.

679 —— The same, New and Revised Edition, 8vo, pp. xxiv, 444, *with illustrations and maps*, cloth. 1896 16s

680 **Dabry de Thiersant** (P.) Le Catholicisme en Chine au VIII. siècle, avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-Ngan-Fou, large 8vo, pp. 58. *Paris*, 1877 5s

With a large Chinese plate.

681 **Dabry de Thiersant** (M.) De l'Insurrection Mahométane dans la Chine Occidentale, 8vo, pp. 31. 1874 2s 6d

682 **Dabry** (P.) Organisation militaire des Chinois ou la Chine et ses Armées, avec aperçu s. l'administration civile de la Chine, 8vo, pp. xix, 428, half morocco. *Paris*, 1859 16s

Fine copy.

683 **Daily Mail** Commercial Map of China, showing Railway Concessions, Coalfields, Iron Mines, Waterways, &c., mounted on cloth, folded in cover. 1898 3s 6d

684 **Dalton** (W.) The War Tiger, or Adventures and Wonderful Fortunes of the Young Sea Chief: a Tale of the Conquest of China (by the Tartars), 12mo, pp. xi, 371, *illustrated*, half morocco. 1859 6s

685 —— The Wolf Boy of China, or Incidents and Adventures in the Life of Lyu-Payu, 12mo, pp. 383, *illustrated*, cloth. 1857 4s

686 **Dalrymple** (A.) A Collection of Charts and Memoirs, 4to, *with 11 charts*, half calf. *London*, 1772 30s

Contains: A General Introduction—Memoir of a Chart of the China Sea—Of the Coast of China near Canton—Journal of the Schooner *Cuddalore* on the Coast of Honghai and Hainan.

687 **Danvers** (R. W.) Letters from India and China during 1854-58, 12mo, pp. viii, 214, *with portrait*, cloth. 1898 5s

Privately printed.

While at Canton Lieut. Danvers was shot, he is buried at Hongkong.

688 **Daryl** (Ph.) Le Monde Chinois: La Nation, l'Art, les Lettres, Théâtre, &c., 12mo, pp. iv, 327, half morocco. 1885 5s

689 **Davenport** (A.) China from Within: a Study of Opium Fallacies and Missionary Mistakes, 8vo, pp. 312, bds. 1904 2s 6d

690 **David** (A.) Journal de mon Troisième Voyage d'Exploration dans l'Exploration dans l'Empire Chinois, 2 vols, 8vo, *with 3 maps*. *Paris*, 1875 6s

691 **Davidson** (G. F.) Trade and Travel in the Far East, or Recollections of Twenty-one Years passed in Java, Singapore, Australia, and China, 8vo, pp. v, 312, cloth. 1846 6s

The Chinese part (pp. 216, &c.) contains: Macao—Hong Kong—Canton—Commercial Prospects—Amoy, &c.

692 **Davidson** (R. J.) and **Mason** (I.) Life in West China, described by Two Residents in the Province of Sz-Chwan, 8vo, pp. xvi, 248, *with map and illustrations*, cloth. 1905 7s 6d

693 **Davies** (Hannah) Among Hills and Valleys in Western China: Incidents of Missionary Work, roy. 8vo, pp. 326, *illustrated*, cloth. 1901 5s

694 **Davies** (Major H. R.) Yün-Nan: the Link between India and the Yangtze, imp. 8vo, pp. xii, 431, *with map and illustrations*, cloth. 1909 16s

Account of Travels in Yünnan. In Appendix VIII. is an account of the various Tribes in W. China.

695 **Davis** (Sir J. Fr.) The Chinese: a Description of the Empire of China and its Inhabitants, 2 vols, 16mo, *illustrated*, cloth. *London*, 1836 5s

696 —— The same, New Edition, enlarged and revised, with the History of English Intercourse up to the Present Time, 8vo, pp. xii, 383, half calf. 1840 5s

697 —— The same, New Edition, enlarged, 3 vols in one, sm. 8vo, *with numerous illustrations*, calf. 1844 5s

698 —— The Chinese: a Description of China and its Inhabitants, New Edition, enlarged, 4 vols in 2, 16mo, half calf. 1844 6s

699 —— The same, 2 vols, 16mo, *illustrated*, cloth. *London*, 1846 4s

700 **Davis** (Sir J. Fr.) China en de Chinezen, translated from the English into Dutch by C. J. Zweerts, 3 vols, roy. 8vo, *with 3 plates*, half cloth. *Amsterdam*, 1841 7s 6d

701 —— Sketches of China, partly during an Inland Journey between Peking, Nanking, and Canton, with Notices relating to the Present War, 2 vols in one, 8vo, pp. xii, 316; viii, 322, *with map*, cloth. 1841 6s

702 —— China, during the War and since the Peace, 2 vols, 8vo, *with maps*, cloth. 1852 7s 6d

Part I., Chinese History of the War, from Chinese State Papers—Part II., Results of Diplomatic Transactions during four years' Administration.

703 —— Chinese Miscellanies: a Collection of Essays and Notes, 8vo, pp. v, 191, cloth. 1865 6s

Chinese Literature in England—The Drama, Novels, and Romances—Roots of the Language—Chusan in British Occupation, &c.

704 **Dawe** (W. C.) Yellow and White: Stories of Life in Hongkong and the Siam, 8vo, pp. 172, cloth. 1895 4s

705 **Del Mar** (Al.) History of Money in China, large 8vo, pp. 15, *with plate*, *Boston*, 1885 (*Am. Jnl. of Numismatics*) 3s 6d

706 **Denby** (J.) Letters of a Shanghai Griffin to his Father, and other Exaggerations, 12mo, pp. 326. *Shanghai*, 1910 7s

707 —— Letters from China, and some Eastern Sketches, 8vo, pp. 438, *illustrated*, cloth. 1911 6s

Humorous Stories of Life in China.

708 **Descriptive Catalogue** of the Chinese Collection in Philadelphia, with Remarks upon the Manners, Customs, Trade and Government of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 108, 27, calf. *Philadelphia*, 1841 7s 6d

The supplement contains an account of Mr. Dunn's Chinese Collection in Philadelphia.

709 **DENNYS (N. B.) The Folklore of China and its Affinities with that of the Aryan and Semitic Races**, large 8vo, pp. iv, 155; vii. *Hongkong*, 1876 **25s**

*** Includes: Lucky Numbers and Dreams—Charms, Amulets and Divinations—Superstitions—Ghosts—Witchcraft—Elves, Fairies—Serpents, Dragons, &c.

VERY SCARCE.

709* **Desk Hong List.**—A General and Business Directory for Shanghai and the Northern and River Ports, folio, pp. 514. *Shanghai*, 1907 10s

The book includes Chinese Government Depts. in Peking—List of High Provincial Authorities in China—Diary of the Russo-Jap. War, &c.

710 **Devéria** (G.) La Frontière Sino-Annamite; Description géographique et ethnograph. d'après des Documents officials chinois, imp. 8vo, pp. xvii, 182, *with maps and illustrations by Native Artists*, half morocco. *Paris*, 1886 24s

Fine copy.

711 **D'Ewes** (J.) China, Australia and the Pacific Islands in 1853-56, *illustrated*, 8vo, pp. 340, cloth. 1857 5s

712 **Digest** (A) of the Despatches of China, with a connecting Narrative and Comments, 8vo, pp. li, 240. *London*, 1840 7s 6d

From 1834 to 1839. Deals with the relations of the English and Chinese.

713 **Diplomatic and Consular Reports** on China for 1902, Trade of Chinkiang, Canton, Foochow, Ningpo, Pakhoi, 8vo. 1903 3s 6d

714 **Diosy** (A.) The New Far East (China, Japan, Korea), Third Edition, 8vo, pp. xvi, 374, *with 12 illustrations from special designs by Kubota Beisen*, cloth. 1898 (pub. 16s) 10s

714* —— The same, *New Edition*. 1900 7s 6d

715 **Directory** for the Navigation of the North Pacific Ocean, with description of its Coasts, Islands, &c., from Panama to Behring Strait and Japan: its Winds, Currents and Passages, Third Edition, by A. G. Findlay, roy. 8vo, pp. xxxii, 1315, *with maps*, cloth. 1886 12s 6d

716 **Douglas** (J. C. E.) Probate and Administration in Consular Courts in China, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1909 21s

717 **Doolittle** (J.) Social Life of the Chinese, with some Account of their Religions, Governmental, Educational and Business Customs and Opinions, with special but not exclusive reference to Fuchau, 2 vols, 8vo, *with many illustrations*, cloth. *New York*, 1865 £1 12s

718 —— The same, 2 vols in one, cloth. *New York*, 1876 16s

719 **Doolittle** (J.) and **Hood** (P.) Social Life of the Chinese: a Daguerreotype of Daily Life in China, 8vo, pp. xxxii, 633, *with 150 illustrations*, cloth. 1868 10s 6d

* A classical work of Anglo-Chinese Literature.

720 **Dobel** (P.) Sept Années en Chine: Nouvelles Observations sur cet Empire, Archipel Indo-Chinois, les Philippines, 8vo, pp. 358. *Paris*, 1842 6s

720* **Doré** (H.) Recherches sur les Superstitions en Chine: First Part, Les Pratiques Superstitieuses, 2 vols, *with many illustrations and coloured plates*, bds. *Shanghai*, 1911 21s

Exhaustive work on the subject.

721 **Douglas** (Rob. K.) China: a History from the Earliest Times down to the War of Japan, 8vo, pp. xix, 456, *illustrated*, cloth. 1909 5s

A popular work.

722 —— Society in China, 8vo, pp. xvi, 415, *illustrated*, cloth. 1894 12s

Emperor and Court—Government—Penal Code—The Literati—The Mechanics—Medicine—Women—War of 1860—Marriage—Funeral Rites—Filial Piety—Chinese Architecture, Amusements, Coins and Art.

723 —— The same, Popular Edition, 8vo, pp. xii, 434, cloth. 1895 6s

724 **Douglas** (Rev. Carstairs, *of Amoy, China*) Memorials, by his Brother, 8vo, pp. 79, *with his photograph*, cloth. *Privately printed*, 1877 4s

Rev. Douglas is the author of the famous Amoy Dictionary (see Section III., Grammars and Dictionaries).

725 **Downing** (Ch. T.) The Fan-Qui, or Foreigner in China: comprising a View of the Manners, Laws, Religion, Commerce and Politics of the Chinese and the Present State of their relations with Great Britain, Second Edition, in 3 vols, 8vo, *with 3 plates*, cloth. *London*, 1840 21s

726 —— The same, First Edition, 3 vols, 8vo, cloth. *London*, 1838 21s

727 **Dubard** (M.) La Vie en Chine et au Japon précédée d'une expédition au Tonquin, 8vo, pp. 350, *illustrated*, cloth. 1882 5s

728 **Du Bose** (H. C.) "Beautiful Soo," the Capital of Kiangsu: a description of the City of Soochow and an Account of the Manners and Customs of its Inhabitants, 8vo, *with a sketch plan*, cloth. *Shanghai*, 1910 4s 6d

729 **Du Halde** (J. B.) Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, 4 vols, 4to, *with maps, plates and illustrations*, calf. *La Haye*, 1736 £2 10s

730 **Du Halde** (J. B.) Description of the Empire of China and Chinese Tartary: together with the Kingdoms of Korea and Tibet, containing the Geography and History (Natural as well as Civil), 2 vols, folio, *with maps and illustrations*, calf. *London*, 1738 £2 5s

Nice copy.

731 **Dukes** (E. J.) Every-day Life in China, or Scenes along River and Road in Fuh-Kien, *with map and illustrations*, 8vo, pp. xiii, 240, cloth. 1885 4s

732 —— The same, 8vo, pp. 276, *with numerous illustrations*, cloth. *London* 4s

733 **Dunne** (Capt.) From Calcutta to Pekin: being Notes taken by an Officer between those Places, 12mo, pp. 159, *with portrait of Prince Kung*, cloth. 1861 4s

734 **Duret** (Th.) Voyage in Asia, Le Japon, la Chine, la Mongolie, Java, Ceylon, l'Inde, 12mo, pp. iii, 367. 1874 2s

735 **Duval** (P.) Geographiae Universalis, Der allgemeinen Erdbeschreibung, Erster Theil: America, Africa, and Asia, samt ihren vornehmsten Königreichen, Anjetzo aber ins Teutsche übersetzet und vermehret, *with many plates and maps*, pp. 464, vellum. *Nürnberg*, 1678 15s

Includes Von der Tartarey—Von China—Vom Kaiserreich des Mongols, &c.

736 **Eckeberg** (Ch. G.) Précis historique de l'Economie rurale des Chinois, 12mo, pp. 47. *Milan*, 1771 6s

737 **Eden** (Ch. H.) China, Historical and Descriptive, with an Appendix on Corea, 8vo, pp. 332, *with map and illustrations*, cloth. 1877 6s

Coloured frontispiece by a Chinese artist.

738 **Edkins** (J.) Ancient Symbolism among the Chinese, 12mo, pp. 26. *Shanghai*, 1889 2s

739 —— Chinese Currency, 8vo, pp. 29. *Shanghai*, 1890 2s 6d

740 —— The same, 8vo, pp. xi, 151. v, half calf. *Shanghai*, 1901 9s

741 —— The Revenue and Taxation of the Chinese Empire, 8vo, pp. iii, ii, 240, iv, half calf. *Shanghai*, 1903 10s 6d

742 —— Chinese Scenes and People, with Notices of Christian Missions in China, 8vo, pp. vi, 307, *with portrait*, cloth. 1863 5s

With a Visit to Nanking, by her husband, Jos. Edkins.

743 —— The Miau Tsi Tribes: an Essay, with a Vocabulary, 8vo, pp. vii, 10. *Foochow* 3s

794 **Edkins** (J.) Modern China: Thirty-One Essays on Subjects which illustrate the Present Condition of that Country, 8vo, pp. 55. *Shanghai*, 1891 3s 6d

795 **Educational Directory** for China: Account of Schools and Colleges under Foreign Instruction, edited by J. Fryer, 8vo, pp. 97. *Shanghai*, 1895 4s

796 —— The same, Second Issue, 8vo, pp. 142, 68, cloth. *Shanghai*, 1905 6s

797 **Edwards** (E. H.) Fire and Sword in Shansi: the Story of the Martyrdom of Foreigners and Chinese Christians, with Introduction by A. Maclaren, 8vo, pp. 325, *with fine illustrations*, cloth. 1903 6s

798 **Edwards** (N. P.) The Story of China, with a Description of the Events relating to the Present Struggle, 8vo, pp. 128, *with maps and illustrations*. 1900 2s 6d

799 **Ellis** (Sir H.) Journal of the Proceedings of the late Embassy to China, 4to, pp. 526, *with portrait, maps and 7 coloured plates*, calf. *London*, 1817 15s

With Observations on the Face of the Country, Moral Character, and Manners of the Chinese Nation.

800 **Ellis** (H.) Journal of Proceedings of Lord Amherst's Embassy to China, Second Edition, 2 vols, bds. *London*, 1878 7s 6d

Narrative of the Public Transactions of the Embassy, and of the Journey from the Pei Ho to Canton.

801 **Elzevir.**—Regni Chinensis Descriptio ex variis autoribus, 32mo, pp. 365 and Index, vellum. *Leiden*, 1639 25s

802 **Englishman** (The) in China, 8vo, pp. 272, *with illustrations*, cloth. 1860 5s

Account of the Inner Life of European Residents in China.

803 **Escayrac de Lauture** (Le Comte) La Chine et les Chinois, 4to, *with illustrations and maps*, cloth. *Paris*, 1877 24s

Introduction — Histoire — Religion — Gouvernement—Commerce.

804 **European Settlements** in the Far East, China, Japan, Corea, Indo-China, &c., *with map and illustrations*, 8vo, pp. xii, 231, cloth. 1900 7s 6d

Of interest to the political student and the merchant.

805 **Evelyn** (M.) With H.M.S. *Bonaventure* in China (1898-1901), 8vo, pp. 139, *illustrated*, cloth. *Bristol*, 1902 4s

806 **Faber** (E.) Chronological Handbook of the History of China, edited by P. Kranz, with 4 Appendices, roy. 8vo, pp. xvi, 250, 58, *with portrait*, half calf. *Shanghai*, 1902 10s 6d

807 —— Die Grundgedanken des alten Chinesischen Socialismus, oder die Lehre des Philosophen Micius, 8vo, pp. 102. 1877 5s

808 **Falkener** (E.) Games, Ancient and Oriental, and How to play them: being the Games of the Ancient Egyptians, the Hiera Gramme of the Greeks and the Oriental (Chinese, Japanese, Indian) Games of Chess, Draughts, Backgammon, and Magic Squares, 8vo, pp. iv, 366, *illustrated*, cloth. 1892 21s

809 **Fenzi** (S.) Gita intorno alla Terra: China, Japan, Sumatra, Malacca, Ceylon, 8vo, pp. 259, *with portrait and plates*. *Florence*, 1877 5s

810 **Fergusson** (T.) Chinese Researches, first part (all published), Chinese Chronology and Cycles, 8vo, pp. vi, 267, 4. *Shanghai*, 1880 20s

On the Source and Origin of Chinese Chronology.

811 **Ferrari** (J.) La Chine et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées, 8vo, pp. 607. *Paris*, 1867 7s 6d

I., Art de comparer les dates; II., La Chine dans le monde ancien; III., La Chine dans le monde moderne.

812 **Ferrière de Vayer** (Th. de) Une Ambassade française en Chine, Journal de Voyage, 8vo, pp. 358, half morocco. *Paris*, 1854 8s

Malacca—Singapore—Manila—Macao—Ki Ying—Canton.

813 **Fielde** (A. M.) A Corner of Cathay: Studies from Life among the Chinese, 4to, pp. x, 286, *illustrated in colour by artists in the school of Go Leng at Swatow*, cloth. 1894 10s 6d

A charming work, now out of print.

814 **Findlay** (A. G.) Directory for the Navigation of the Indian Archipelago and the Coast of China, Third Edition, 8vo, pp. 48, 1478, cloth. *London*, 1889 21s

815 **Fishbourne** (Capt.) Impressions of China, and the Present Revolution, its Progress and Prospects, 8vo, pp. 441, *with maps*, cloth. 1855 7s

816 **Fisher** (Lt.-Col.) Personal Narrative of Three Years' Service in China [Account of the War of 1860], roy. 8vo, pp. vi, 420, *with maps and illustrations*, cloth. 1863 10s 6d

Chapter III., Translation of some Documents found among Yeh's Archives.

817 **Fonblanque** (E. B. de) Niphon and Pe-che-li, or Two Years in Japan and Northern China, Second Edition, 8vo, pp. 288, *with illustrations, map and coloured front.*, cloth. 1863 8s

Page 175 the Author states, "I believe that a higher fate is in store for Japan, and that she is destined to play an important part in the future," &c.

818 **Fonssagrives** (E.) Si-Ling. Etude sur les Tombeaux de l'Ouest de la Dynastie des Ts'ing, 4to, pp. 180, *with coloured plates and illustrations.* *Paris,* 1907 27s

819 **Forbes** (Fr. B.) and **Hemsley** (W. B.) An Enumeration of all the Plants known from China Proper, Formosa, Hainan, Corea, the Luchu Archipelago, and the Island of Hongkong, together with their Distribution and Synonymy, 3 stout vols, 8vo, *with 24 plates,* cloth. 1886-1905 **£6 6s**

Vol. III. contains a complete Index of 55 pages.

*** Scarce work, quite complete.

820 **Forbes** (F. E.) Five Years in China, from 1842 to 1847, with Account of the Occupation of Labuan and Borneo by H.M.'s Forces, roy. 8vo, pp. ix, 405, *with a coloured portrait of the Empress and other illustrations,* cloth. 1848 (pub. 14s) 10s 6d

Chapters on Coins, Agriculture, Education, Confucius, Buddhism, Taoism, &c., with a valuable Index.

821 **Fortia d'Urban,** le Marquis (de l'Académie).—Histoire Anté Diluvienne de la Chine, ou Histoire de la Chine jusqu'au déluge d'Yao l'an 2298 avant notre ère, 2 vols, 12mo, half calf. *Paris,* 1840 18s

822 ——— La Chine et l'Angleterre: Part III., Histoire de la guerre déclarée à l'Empereur de la Chine, 12mo, pp. xxii, 338. *Paris,* 1842 4s

823 ——— Discours sur l'Empereur Kien-Long, suivi des Extraits de 6 volumes publiés sur l'Empire de la Chine, 12mo, pp. 99. *Paris,* 1841 7s 6d

824 **Fortune** (Rob.) A Journey to the Tea Countries of China, including Sung-Lo and the Bohea Hills, roy. 8vo, pp. xv, 398, *with map and illustrations,* cloth. 1852 7s 6d

825 ——— A Residence among the Chinese, Inland, on the Coast and at Sea: being a Narrative of Scenes and Adventures during a Third Visit to China, from 1853 to 1856, roy. 8vo, pp. xv, 440, *illustrated,* cloth. 1857 7s 6d

826 **Fortune** (Rob.) Three Years' Wanderings in the Northern Provinces of China, roy. 8vo, pp. xiv, 406, *with map and illustrations,* cloth. 1847 7s 6d

827 ——— Two Visits to the Tea Countries of China and the Tea Plantations in the Himalaya, Third Edition, 2 vols, 12mo, *with map and illustrations,* cloth. 1853 8s

With narrative of adventures and full description of the Tea Plant, Agriculture, Horticulture and Botany of China.

828 ——— Yedo and Peking: Narrative of a Journey to the Capitals of Japan and China, with Notices of their Natural Productions, Trade of those Countries, 8vo, pp. xv, 395, *with map and illustrations,* half morocco. 1863 10s 6d

Fine copy.

829 ——— Aventures dans ses voyages en Chine a la recherche des Fleurs et du thé, traduit de l'anglais (1843-1850), 12mo, pp. vii, 269. *Paris,* 1854 2s 6d

830 **Foster** (A.) Christian Progress in China, 8vo, pp. 255, *with map of China,* cloth. 1889 4s

The Bible in China—Church in China—Methods of Missionary Work—Schools and Education—Medical Mission.

831 **Foster** (John W.) American Diplomacy in the Orient, 8vo, pp. xiv, 498, cloth. *Boston,* 1904 15s

Contains: Early European Relations with the Far East—America's First Intercourse with China—The First Chinese Treaties—Relations with Japan.

832 **Fowler** (R. N.) A Visit to Japan, China and India, 8vo, pp. 294, cloth. 1877 4s

833 **Frey** (Général H.) L'Armée Chinoise, roy. 8vo, pp. 176, *with map,* half morocco. 1904 6s

L'armée ancienne—nouvelle—dans l'avenir.

834 **Fritsche** (H.) The Climate of Eastern Asia, 8vo, pp. 210, *with 18 maps.* *Reprint.* *Shanghai,* 1878 10s 6d

835 **Froc** (L.) Typhoon Highways in the Far East; I., Across the South End of Formosa Strait, folio, pp. 40, *with many figures and maps.* *Zi Ka wei,* 1896 6s

836 **Froidevaux** (H.) Les premières Navigations des Français à la Chine, à propos d'un Livre récent, 8vo, pp. 16. 1903 2s

837 **Fullerton** (W. Y.) and **Wilson** (C. E.) New China: a Story of Modern Travel, 8vo, pp. xiv, 261, *with illustrations,* cloth. 1910 3s 6d

838 **Fulton** (Dr. H.) Travelling Sketches in various Countries, 2 vols, 12mo, cloth. 1840 6s

Vol. I., Russia; Vol. II., India and China, with map of China.

839 **Fum-Hoam.**—Chinese Tales, or the Wonderful Adventures of the Mandarin Fum-Hoam, translated from the French by Stackhouse, 8vo, pp. 115, *illustrated*, calf. *London*, 1781 5s

840 **Galiano** (Superiore d. Congregaz. de' Cinesi) Discorso inaugurale in Occasione della Apertura del Coll. Asiat. di Napoli, 8vo, pp. 24. 1868 2s

841 **Galton** (F.) The Art of Travel, or Shifts and Contrivances available in Wild Countries, Second Edition, revised and enlarged, *with many additional woodcuts*, 8vo, pp. xi, 247, cloth. 1856 4s

842 **Games.**—Chinese Puzzles, *illustrations, printed in China*, 8vo 4s

843 —— The same, Key to the Figures of the Chinese Puzzle, 8vo, 108 *figures. London* 3s

844 —— Schlegel (G.) Chinesische Bräuche und Spiele in Europa, 8vo, pp. 32. 1869 3s 6d

See also Falkener, Culin.

845 **Gardner** (C. T., *Consul at Amoy*) Simple Truths: a Small Treatise on Political Economy, for the information of Chinamen, 8vo, pp. 209, bds. *Shanghai*, 1899 5s

846 **Garnier** (Fr.) De Paris au Thibet, Notes de Voyage, 18mo, pp. xliii, 422, *with map and illustrations*, cloth. 1882 5s

Cochin China—Eastern China—North China—Central China—The Yangtse, &c.

847 [**Gedney** (C. W.)] The Lang-shan Fowl: its History and Characteristics, 8vo, pp. 122, *with illustrations and a map of the Yangtse Kiang*, cloth. 1889 7s 6d

848 **Geerts** (A. J. C.) Les Produits de la Nature Japonaise et Chinoise comprenant la dénomination, l'histoire et les applications aux Arts, à l'Industrie, à l'Économie, à la Médecine, 2 vols, 8vo, *with many plates. Yokohama*, 1878 30s

Partie inorganique et minéralogique.

849 **Geil** (W. E.) A Yankee on the Yangtze: being a Narrative of a Journey from Shanghai through the Central Kingdom to Burma, 8vo, pp. xv, 312, *illustrated*, cloth. 1904 6s

850 —— The Great Wall of China, roy. 8vo, pp. xvi, 393, *with maps and illustrations*, cloth. 1909 21s

A full description, historical and architectural, of the Great Wall.

851 —— Eighteen Capitals of China, roy. 8vo, pp. xx, 429, *with* 139 *illustrations*, cloth. 1911 21s

Being the results of a visit to each of the several Capitals of the eighteen Provinces.

852 **General Tariff** for the Trade of China under the Foreign Customs Prospectorate, Second Issue, cr. 8vo, pp. 42. *Shanghai*, 1887 3s

853 **Gherardini** (Giov.) Relazione di un viaggio fatto alla China nel 1698, 8vo, pp. 28. *Bologna*, 1854 4s

854 **Gibson** (S. O.) My Travels in the Eastern Hemisphere, or a Four Years' Commission in H.M.S. *Thetis*, 8vo, pp. xvi, 224, *illustrated*, cloth. 1885 4s

Pages 41 to 56 deal with China, the rest with Aden, Ceylon, India, Zanzibar.

855 **Giles** (H. A.) A Glossary of Reference on Subjects connected with the Far East, Second Edition, 8vo, pp. iv, 283, cloth. *Shanghai*, 1886 15s

Out of print.

856 **Gillespie** (W.) The Land of Sinim, or China and Chinese Missions, 8vo, pp. x, 240, *with illustrations*, cloth. 1854 5s

857 **Gipps** (G.) The Fighting in North China, up to the Fall of Tien Tsin City, 4to, pp. 65, *with plans and plates. Shanghai*, 1901 7s

858 **Girard** (O.) France et Chine: Vie Publique et Privée des Chinois anciens et modernes, Passé et Avenir de la France dans l'Extrême Orient: Institutions politiques, sociales, civiles, religieuses et militaires, de la Chine, Philosophie et Littérature, Sciences et Arts, Industrie et Commerce, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1867 18s

859 —— The same, in paper covers 12s

860 **Gladisch** (Aug.) Die Hyperboreer und die Alten Schinesen, 4to, pp. 32. 1866 3s 6d

Histor. Untersuchung.

861 **Glover** (A. E.) A Thousand Miles of Miracle in China: a Record of God's Delivering Power from the Hands of the Imperial Boxers of Shan-si, 8vo, pp. xx, 372, *with map and illustrations*. 1904 6s

862 **Goldene Spiegel** (Der) Oder die Könige von Scheschian, eine wahre Geschichte, aus dem Scheschianischen übersetzt [von Wieland], 2 vols in one, 8vo, half calf. 1777 8s 6d

863 **Goldmann** (P.) Ein Sommer in China, 2 vols, 8vo. *Frankfurt*, 1899 7s 6d

The Author was the Correspondent of the Frankfurter Zeitung in China.

Gordon (General)—*see* Taipings.

864 **Gordon** (Pat.) Geography Anatomiz'd: being a Short and Exact Analysis of the whole Body of Modern Geography, cr. 8vo, pp. 432, calf. 1711 7s 6d

Includes Asia, Africa, America.

865 **Gordon** (C. A., *Surgeon-General*) China's Place in Ancient History, a Fragment, 8vo, pp. 36. *London, n.d.* 2s 6d

866 —— Items of Chinese Ethics and Philosophy, 8vo, pp. 24. *London* 2s 6d

867 —— Notes on the Ethnology and Ancient Chronology of China, 8vo, pp. 29. (1890) 2s 6d

868 **Gordon-Cumming** (C. F.) The Inventor of the Numeral Type for China, 8vo, pp. 161, *illustrated*, cloth. 1898 2s 6d

869 —— The same, New Edition, 8vo, cloth. 1899 3s

870 **Gordon** (E. A.) Messiah, the Ancestral Hope of the Ages, the Desire of all Nations, as proved from the Records of the Sun-dried Bricks of Babylonia, the Papyri and Pyramids of Egypt, and on Chinese Incised Memorial Stone at Cho'ang, 4to, pp. 212, *with lithographic and coloured plates*, cloth. *Tokyo*, 1910 21s

Contents:—King Kiao Pei—The Gentile of Ezida, or the Turanian Christ—Four Great Khans, &c.

871 **Gorst** (H. E.) China, roy. 8vo, pp. xx. 300, *with map and illustrations*, cloth, 1899 6s

China's Resources—The Yang Tse Valley—Records of the Past—Chinese Civilisation—China in Progress, &c.

872 **GOTTFRIED (J. L.) Newe Archontologia Cosmica: Das ist Beschreibung aller Kayserthumben, Königreichen und Republicken der gantzen Welt, die Keinen Höhern erkennen,** *with plates by Merian*, folio, pp. 760, Introduction and Index. *Franckfurt*, 1656 **£3 15s**

It includes chapters: Von dem Reich & Gewalt dess Grossen Chams oder Königs in der Tartarey—Von dem mächtigen Königreich China in Orient.

873 **Gould** (Ch.) Mythical Monsters, roy. 8vo, pp. 407, *with 93 illustrations and coloured front. of the Fung Wang according to Fang Heng*, cloth. 1886 25s

The scholarly work deals mostly, but not exclusively, with Chinese Mythology; the Chinese Dragon; the Chinese Phoenix, &c.; the Shan Hai King; the Rh Ya. The Bamboo books have been largely utilized for the composition of the work.

874 **Grant** (Sir Hope) and **Knollys** (H.) Incidents in the China War of 1860, 8vo, pp. xiv, 283, *with plans*, cloth. 1875 6s

875 **Grant** (S.) Diamaulen, a Novel, 8vo, pp. 315, cloth. 1900 4s 6d

Hongkong—Shanghai—Wei Hai Wei.

876 **Gravière** (J. de la) Voyage en Chine et dans les Mers de cet Empire pendant, 1847-50, 2 vols, 8vo, *with map*. *Paris*, 1853 7s

877 **Gray** (J. H.) China: a History of the Laws, Manners, and Customs of the People, edited by W. Gow Gregor, 2 vols, 8vo, *with 140 illustrations from Chinese Artists*, cloth. *London*, 1878. *Rare* £2 10s

Government—Punishments—Religion—Education—Festivals—Astrologers—Agriculture, &c.

878 **Grenard** (F.) La Chine, l'Angleterre et la Russie en Asie Centrale, 8vo, pp. 28, extract. *Paris*, 1897 2s 6d

879 **Griffis** (W. E.) China's Story in Myth, Legend, Art and Annals, 8vo, pp. 302, illustrated cloth. 1911 6s

880 **Grew** (J. C.) Sport and Travel in the Far East, 8vo, pp. xiv, 264, *with 80 illustrations from photographs*, cloth. 1910 10s 6d

Northern India—Kashmir—Baltistan—Hunting the Cave-dwelling Tiger in China.

881 **Groot** (T. T. M. de) Over het Belang der Kennis van China voor onze Koloniën, 8vo, pp. 35. *Leiden*, 1891 3s

882 **Grosier** (Abbé) General Description of China: containing the Topography of the Fifteen Provinces, that of Tartary, &c., translated from the French, *illustrated by a new map of China and plates*, Second Edition, 2 vols, 8vo, pp. xvi, 582; viii, 524, bds. 1795 10s

883 —— Description Générale de la Chine, Nouvelle Edition, 2 vols, 8vo, *with map and plates*, old calf. *Paris*, 1787 12s 6d

Nice copy.

History of the Fifteen Provinces—The Tributary States—Natural History of China—Government—Religion—Manners and Customs—Literature, Science, Arts.

884 **Gueriet** (P.) Étude des divers Procédés d'Action politique des Puissances en Chine, 8vo, pp. viii, 163, cloth. 1907 6s

885 **Guignes** (de) Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une Colonie égyptienne, 16mo, pp. 79, *with 2 plates*, half calf. 1760 3s

On the Origin of the Chinese.

886 **Grube** (Fr. Wilh.) und seine Reise nach China und Indien, hrsg. von Elisabeth Grube, 8vo, pp. 338, cloth. 1848 10s 6d

Letters of Grube from China to his Family—His Diary in China—Geographical and Commercial Notices—Account of his Voyage—Uncommon Book of great interest.

887 **Grueber** (I.) et **d'Orville**.—Voyage à la Chine fait en 1665, folio, pp. 23, *with portrait and map*—Grueber (J.) Viaggio tornando per terra da China, folio, pp. 23. *Paris*, 1873—Intorcetta, La Science des Chinois, traduite mot pour mot de la langue Chinoise, folio, pp. 24. 1672 £2 2s

888 **Guinness** (G., *of the China Inland Mission*) In the Far East: Letters, edited by her Sister, 4to, pp. xv, 191, *with map and illustrations*, cloth. 1889 3s 6d

889 **Guinness** (M. G.) The Story of the China Inland Mission, Introduction by J. H. Taylor, 2 vols, 8vo, *with maps and illustrations*, cloth. 1893 8s

890 **Guiot** (L.) La Mission du Su-Tchuen au XVIIIme Siècle, Vie et Apostolat de Mgr. Pottier, roy. 8vo, pp. xx, 521. *Paris*, 1892 12s

With portrait of Mgr. Pottier.

Contents:—Christianity in China before 1756—Mgr. Pottier—The Mission since Pottier.

891 **Gully** (R.) and **Denham** (Capt.) Journals kept during a Captivity in China in 1842, edited by a Barrister, roy. 8vo, pp. 198, cloth. 1844 6s

892 **Gumpach** (J. von) The Treaty-Rights of the Foreign Merchant and the Transit-System in China, 8vo, pp. xviii, 421. *Shanghai*, 1875 36s

Considered with special reference to the views of H.M.'s Board of Trade, H.M.'s Representatives in Peking, the Tsungli Yamên, &c., supported by official documents partly unpublished.

893 **Gundry** (R. S.) Retrospect of Political and Commercial Affairs in China and Japan during the five years, 1873 to 1877, 8vo, pp. 85, 129, cloth. *Shanghai*, 1878 10s 6d

894 —— China and her Neighbours: France in Indo-China, Russia and China, India and Thibet, 8vo, pp. xxiv, 408, cloth. 1893 10s

The maps are missing.

895 —— China, Present and Past: Foreign Intercourse, Progress and Resources, the Missionary Question, &c., 8vo, pp. xxxi, 414, *with map*, cloth. 1895 14s

896 **Gunns** (G. H.) The Log of H.M.S. *Sutlej*, Pacific and China Stations, 1904-06, *illustrated*, 8vo, cloth, pp. 196. 1906 5s

Hongkong—Chemulpo—Wei hai wei—Chefoo, &c.

897 **Gutzlaff** (C.) Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831-32-33, with Notices of Siam, Korea, and an Essay on the Policy and Religion of China, by W. Ellis, Second Edition, 8vo, pp. 347, *with map and front.*, cloth. 1834 5s

898 —— The same, Third Edition, 8vo, pp. 312, *with map and front.*, cloth 5s

899 —— Sketch of Chinese History, Ancient and Modern: comprising a Retrospect of the Foreign Intercourse and Trade with China, 2 vols, 8vo, cloth, *with map*. 1834 12s 6d

900 —— The same, American Edition, 2 vols, 8vo, cloth. *New York*, 1834 12s

901 **Gutzlaff** (Ch.) China Opened, or a Display of the Topography, History, Customs, Literature, Religion, &c., of the Chinese Empire, 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. *London*, 1838 9s

902 **Hager** (J.) Description des Médailles Chinoises du Cabinet Impérial de France, précédé d'un Essai de Numismatique Chinoise, 4to, pp. xvi, 188, *with map of "Route of a Greek Caravan to China." Paris*, 1805 £3

Fine copy, bound in full red morocco, beautifully ornamented. The binding alone would cost at least 30s, gilt edges. "Edizione splendida di un opera singolare e preziosa."—*Cicognara.*

902* —— The same, copy bound in calf. *Paris*, 1805 £2 5s

903 **Hague** (F.) On the Natural and Artificial Production of Pearls in China, 8vo, pp. 5, *with plate*, extract. 1853 2s

904 **Hall** (Capt. W. H.) and **Bernard** (W. D.) Voyages and Services of the *Nemesis*, from 1840 to '43 in China, with an Account of Honkong, and Remarks on the Character and Habits of the Chinese, 2 vols, First Edition, roy. 8vo, cloth. 1844 12s

905 —— The same, one vol, Second Edition, 8vo, pp. 488, *with many maps and plates*, cloth. *London*, 1844 7s 6d

906 —— The same, Third Edition, 8vo, pp. xxix, 399, *with maps and illustrations*, cloth. 1846 6s

907 —— The same, Fourth Edition, *with maps and illustrations*, 8vo, pp. xxix, 399, cloth. 1848 6s

908 **Hall** (Capt. B.) Voyage to Java, China, and the great Loo-Choo Island, large 8vo, pp. 81, *with map*, cloth. 1816 3s 6d

Stamp on title-page.

909 **Hannah** (Ian C.) Eastern Asia, a History: being the Second Edition of a Brief History of Eastern Asia entirely rewritten, 8vo, pp. 327, cloth. 1911 7s 6d

A clear and concise account of the history of China, Japan, Korea, Siam, Indo-China—The Russians in Asia—The Mongols.

910 **Hardy** (E. J.) John Chinaman at Home: Sketches of Men, Manners, and Things in China, 8vo, pp. 335, *illustrated*, cloth. 1906 10s 6d

911 **Harlez** (C. de) Tchu Hi: his Doctrines and his Influence, 8vo, pp. 24, *with 2 plates of Chinese text*. 1896 3s

912 —— Miscellanées Chinois (Les rêves dans les croyances Chinoises) Le Huan et le Pe les deux esprits de l'homme, 8vo, pp. 26. 1893 2s 6d

913 **Hart** (Sir Robert) These from the Land of Sinim: Essays on the Chinese Question, 8vo, cloth. 1901 6s

The Peking Legations—China and her Foreign Trade—China and Reconstruction—The Inspector General's Memorandum re Commercial Relations, &c.

914 **Hatch** (E. F. G.) Far Eastern Impressions: Japan, Korea, China. 8vo, pp. xiii, 257, *with 3 maps and illustrations*. cloth. 1904 (pub. 6s) 5s

915 **Havet** (A. R.) La Birmaine et la Chine méridionale, 8vo, pp. 60. *Paris*, 1885, *a reprint* 3s

916 **Headland** (J. T.) Court Life in China, the Capital, its Officials and People, 8vo, pp. 372, *with illustrations*. 1909 6s

917 **Hearn** (L.) Some Chinese Ghosts, 12mo, pp. 203, cloth. 1906 5s

918 **Hedde** (J.) Description méthodique des Produits divers recueillis dans un Voyage en Chine, 1843-46, imp. 8vo, pp. iii, 400, *with a map and a fine plate printed on silk*, half morocco. *Saint-Etienne*, 1848 25s

Fine copy, the plate represents La Visite de Mr. Hedde aux Ateliers de Sou-Tcheou.

919 **Hedde** (J.) **Renard** (E.) **Haussmann** (A.) **et Rondot** (N.) Etude pratique du Commerce d'Exportation de la Chine, imp. 8vo, pp. 280. *Paris*, 1849 30s

920 **Helman**.—Abrégé historique des principaux traits de la vie de Confucius, célèbre philosophe chinois, avec 24 estampes d'après les dessins originaux de la Chine, 4to, half calf. *Paris*, 1782 25s

921 **Helman**.—Batailles de la Chine, réduites d'après les grandes planches que l'Empereur Kien Long a fait graver à Paris, oblong folio, 24 *fine plates, with French explanations*, vellum, *Paris*, 1784 £4 4s

922 **Henderson**. — Memorials of James Henderson, Medical Missionary to China, 12mo, pp. 215, *with portrait*, cloth. 1867 4s

923 **Henry** (B. C.) Ling-Nam, or Interior Views of Southern China, including Explorations in the Island of Hainan, 8vo, pp. 511, *with maps and illustrations*, cloth. 1886 9s

924 **Hérisson** (Comte d') Journal d'un Interprète en Chine, 12mo, pp. 442. *Paris*, 1886 3s

925 **Hertslet** (E.) Treaties and Tariffs regulating the Trade between Great Britain and China, in force on the 1st January, 1877, roy. 8vo, pp. iv, 251, *with map*, cloth. 1877 13s 6d

Rare.

926 —— Treaties, &c., between Great Britain and China and between China and Foreign Powers, and Orders in Council Rules, Regulations, Acts of Parliament, Decrees, &c., affecting British Interests in China, in force on the 1st January, 1908, Third Edition, revised under the superintendence of the Librarian of the Foreign Office, by G. E. P. Hertslet, with the Assistance of E. Parker, roy. 8vo, cloth, 2 vols. 1908 £1 15s

927 **Hervey Saint Denys** (Le Marquis) La Chine Devant l'Europe, 8vo, pp. iii, 164, *with a plan of the mouth of the Pei Ho*. *Paris*, 1859 4s

928 **Hervey de S. Denys**.—Mémoire sur le pays connu des Anciens Chinois sous le nom de Fou-Sang, 8vo, pp. 17. *Paris*, 1876 2s

929 **Hervey** (Mrs.) Adventures of a Lady in Tartary, Thibet, China and Kashmir, 3 vols, 8vo, *with maps and plates*, cloth. 1854 12s

Through territory never before visited by a European.

930 **Hillier** (W. C.) List of the Higher Metropolitan and Provincial Authorities of China, 4to, pp. 34, bds. *Shanghai*, 1889 15s

931 **Hingston** (J.) The Australian Abroad, or Branches from the Main Routes round the World, 8vo, pp. xii, 428, *with 75 original illustrations*, cloth. *London*, 1879 6s

Pages 1 to 145 deal with Japan and China. The top is slightly water-stained.

932 **HIRTH (F.) China and the Roman Orient, Researches into their Ancient and Mediæval Relations as represented in Old Chinese Records**, 8vo, pp. xvi, 329, *with 2 maps and facsimile page of the Houhan Shu. Shanghai*, 1885 **£4 4s**

*** Only 200 copies of this valuable work were printed. It is extremely rare, and we believe this is the only copy obtainable.

933 **Hirth** (Fr.) Ancient History of China, 8vo, cloth. 1908 13s

934 —— Die Länder des Islam, nach chines Quellen I., roy. 8vo, pp. 64. 1894 4s

Supplement to Toung Pao.

935 —— Das Reich Malabar nach Chao Ju-Kua, reprint, 8vo, pp. 16. 1896 2s

936 —— Zur Kulturgeschichte der Chinesen, 8vo, pp. 28. 1898 2s

937 —— Schantungund Kiautschou, 8vo, pp. 32. 1898 2s

938 **Histoire** des Tems Anté-Diluviens, ou Antérieurs au Déluge d'Yao, arrivé l'an 2298 avant notre Ère, 12mo, pp. 68. *Paris*, 1837 4s

940 **History of China** to the Present Time, with an Account of the Present Insurrection in that Empire, 8vo, pp. 286, cloth. 1854 4s

941 **History of China** (The) Upon the Plan of Rollin's Antient History, containing their History, Description of their Country, &c., translated from the French, *with map of China*, 8vo, pp. xxiv, 382, cloth. 1763 5s

Title-page is repaired.

942 **History** of the Society of P. Female Education in the East, 12mo, pp. viii, 292, *with a coloured facsimile of a Chinese painting by Baxter*, cloth. 1847 10s 6d

943 **Holcombe** (Ch.) China's Past and Future—Broomhall (B.) Britain's Sin and Folly, 8vo, pp. xi, 298, *with illustrations. London*, N.D. 2s

944 —— The Real Chinese Question, 8vo, pp. xxii, 388, cloth. 1901 5s

Chinese Character—Chinese Literati—Army and Navy—Opium.

945 **Hoffmann** (J.) and **Schultes** (H.) Noms Indigènes d'un Choix des Plantes du Japon et de la Chine, 8vo, pp. 112, extract. *Paris*, 1852 4s

With indices of Chinese and Japanese names.

946 **Hoffmann** (J.) Iets over Chinesche Lombardbriefjes. *Reprint*, 8vo, pp. 5. 1861 1s 6d

947 **Holden** (J. W.) A Wizard's Wanderings from China to Peru, 8vo, pp. xvi, 170. 1886 2s

HONGKONG.

948 **Beach** (R.) Visit of H.R.H. the Duke of Edinburgh to Hongkong in 1869, 4to, pp. 59, *with portrait and photographs of local scenes and incidents*, half calf. *Hongkong*, 1869 12s 6d

949 **Bentham** (G.) Flora Hongkongensis: a Description of the Flowering Plants and Ferns of the Island of Hongkong, roy. 8vo, pp. 51, 482, *with map of Hongkong and the Kowloon Peninsula*, cloth. 1861 25s

Chinese stamp on title-page.

950 **Burford** (R.) Description of a View of the Island and Bay of Hongkong, now exhibiting at Leicester Square, painted by R. B., 8vo, pp. 12, *with a panorama*. 1844 3s

951 **Chailley-Bert**.—The Colonisation of Indo-China, translated from the French, 12mo, pp. xxiv, 389, *with maps and* Indexes, cloth, 1894 5s

The first half of the book gives a detailed and enthusiastic account of British Transactions at Hongkong.

951* —— The Colonisation of Indo-China, translated from the French by A. B. Brabant, 12mo, pp. xxiv, 389, *with maps and Index*, cloth, 1894 8s

Contents:—The British at Hongkong—The British in Burma (Administration and Economic Development.)

952 **Government Gazette** for the years 1857-58-59, in one vol, folio, half calf. *Victoria, Hongkong*, 1857-59 £2 12s 6d

953 **Handbook** (A) to Hongkong: being a Popular Guide to the various Places of Interest for the use of Tourists, 8vo, pp. iv, 137. 1893 4s

954 **Hongkong Directory** (The) and Hong List for the Far East for 1885, roy. 8vo, pp. 580, cloth. *Hongkong* 12s

Includes various Treaties—Regulations and other useful information.

955 **Hong-kong Monthly Magazine.** Nos. 8 and 9, 8vo, pp. 45. *Hongkong*, 1858 4s

956 **Lobscheid** (W.) A Few Notices on the Extent of Chinese Education and Government Schools of Hongkong, 8vo, pp. 48, with Chronological Table. *Hongkong*, 1859 3s 6d

957 **Letters** from Hongkong and Macao, by R——, 3 Articles from the *New Magazine*, 8vo, pp. 69, bound in cloth. 1844 5s

958 **Mercer** (W. T.) Under the Peak, or Jottings in Verse, written during a Lengthened Residence in the Colony of Hongkong, 8vo, pp. x, 305, cloth. 1869 7s 6d

Mercer was Governor of Hongkong in 1854.

959 **Ordinances of Hongkong** (The), 1866 to 1870, by Authority, 8vo, pp. vii, 106, 110, calf. *Hongkong*, 1868-70 8s

With Indices.

960 **Research** (A) into the Etiology of Beri-Beri; together with a Report on an Outbreak in the Po-Leung-Kuk, by W. Hunter and W. V. M. Koch, folio, pp. 63, *with diagrams*. *Hongkong*, 1906 7s 6d

961 **Reports** on Health and Sanitary Condition of the Colony of Hongkong for 1905 and 1906, folio. *Hongkong*, 1906-7 9s

962 **An Original Oil Painting of Hongkong**, in frame, size 15½ by 30 in. *about* 1860 £15

See Illustration.

The painting should be in a museum or library in China.

---

963 **Hook** (Marion) "Save Some," C.E.Z.M.S. Work in Fuh-Kien, 8vo, pp. 79, cloth. *London*, N.D. 2s

964 **Hooker** (Mary) Behind the Scenes in Peking: being Experiences during the Siege of the Legations, 8vo, pp. viii, 209, *with illustrations*, cloth. 1910 7s 6d

965 **Horsburgh** (J.) Indian Directory, or Directory for Sailing to and from the East Indies, China, Australia, Cape of Good Hope, and the interjacent Ports, compiled chiefly from Original Journals of the Co.'s Ships, Fourth Edition, 2 vols, 4to, half calf. 1836 25s

The second vol contains the Dutch, East Indies, Philippine Islands, and China.

967 **Hosie** (A.) Three Years in Western China: a Narrative of Three Journeys in Ssŭ Chuan, Kuei Chow and Yünnan, Second Edition, 8vo, pp. xxvi, 302, *with map and illustrations*, cloth. 1897 9s

968 **Housman** (L.) The Chinese Lantern: a Play, 4to, pp. viii, 103, cloth. 1908 3s 6d

969 **Hübner** (Baron A. de) Promenade autour du Monde, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1873 12s

Vol. I., America and Japan.
Vol. II., Japan and China.

970 **How to Read Chinese War News**, with Glossary of Military Technical Terms, &c., *with map*, pp. 240, 142. 1900 2s

971 **Huc** (M.) Travels in Tartary, Thibet and China, 1844-46, translated from the French by W. Hazlitt, Second Edition, 2 vols, 12mo, *with map and illustrations*, cloth. [1852] 10s 6d

It includes a full account of the people of Tartary and Thibet, and their life, manners, customs, their religion, priests and literature. A standard work.

972 —— The same (condensed translation), 12mo, pp. viii, 313, cloth. *London*, 1852 3s

973 —— The same. 1862 3s

974 —— The same, Reprint Edition, Vol. II. only, 8vo, pp. x, 242, *illustrated*, cloth. *Chicago*, 1898 3s 6d

975 —— Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844 à 46, 2 vols, 8vo, *with map*, half calf. 1850 14s

976 —— The same, Second Edition, 2 vols, half calf. 1853 12s

977 —— The Chinese Empire: a Sequel to "Recollections of a Journey through Tartary and Thibet," 2 vols, 8vo, *with map*, cloth. 1855 14s

Fine copy.

Record of a Journey through the very heart of the Empire, from Thibet to Canton, during which Huc stood under the immediate Protection of the Emperor. The work affords much interesting reading.

978 —— L'Empire Chinois, faisant suite à "Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet," 2 vols, 8vo, *with map*, half calf. *Paris*, 1854 12s

979 —— The same, Fourth Edition, 2 vols, 8vo, half calf. *Paris*, 1862 12s

980 —— Christianity in China, Tartary and Thibet, 3 vols, 8vo, cloth. 1857-58 16s

Vol. I., From the Apostleship of St. Thomas to the discovery of the Cape of Good Hope.
Vol. II., To the establishment of the Mandchu-Tartar Dynasty in China.
Vol. III., To the commencement of the XIXth Century—Chapter IX., Narrative of one of the Jesuits of Pekin. Rare edition.

981 —— Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet, 2 vols, 8vo, cloth. *Paris*, 1857 16s

982 **Hughes** (W. K.) Piece Goods, Yarn and Woollen Tables, showing the Net Returns in Sterling for Shipments via the Suez Canal to China, at different Rates of Exchange, per Dollar and per Tael, 4to, pp. xv, 151, cloth. 1875 7s

Yarn, Cottons, Long Ells, Camlets, from Hong-Kong and from Shanghai.

983 **Hughes** (Mrs. Th. F.) Among the Sons of Han; Notes on a Six Years' Residence in various Parts of China and Formosa, 8vo, pp. 314, cloth. 1881 10s 6d

984 **Hunan Tracts** (The) of China, which produced the Anti-Christian and Anti-Foreign Riots of 1891, and a Critical Digest of "Indulgent Treatment of Foreigners" by China's True Friend, 4to, pp. 9. *Shanghai*, 1892 2s 6d

985 **Hüttner** (J. C.) Nachricht von der Brittischen Gesandtschaftsreise durch China und einen Theil der Tartarei, 12mo, pp. 190, bds. *Berlin*, 1797 10s 6d

Hüttner was the only German in Macartney's Embassy. This is quite an independent account.

986 **H. W. N.**—Calcutta to Liverpool, by China, Japan and America in 1877, 8vo, pp. 85, *with a map*, cloth. *Calcutta*, 1878 2s 6d

Includes Hongkong and Shanghai.

987 **Ides** (E. Ysbrant) Three Years' Travels from Moscow overland to China through Great Ustiga, Siriania, Permia, Siberia, Great Tartary to Peking, containing an exact description of those Countries and the Customs of the Barbarous Inhabitants, with reference to their Religion, Government, Employments, Habits, &c.; together with a description of China, done originally by a Chinese Author, 4to, pp. x, 210, *with many plates*, calf. 1706 £3 15s

One map is missing.

988 **Imbault-Huart.** — Fragments d'un Voyage dans l'Intérieur de la Chine, 8vo, pp. 139, *with map and illustrations*, cloth. *Shanghai*, 1884 5s

989 —— Mémoire sur les guerres des Chinois contre les Coréens de 1618 à 1637, 8vo, pp. 35. 1880 2s 6d

D'après les documents chinois.

990 **Imperial Maritime Customs.** — Medical Reports for 1902, 4to, pp. vi, 44. *Shanghai*, 1903 6s

990A —— Native Customs Trade Returns, 1901, 2 parts, 4to. 1904 2s

990B —— List of Light Houses, &c., on the Coast and Rivers for China for 1905, 4to, pp. 60, *with maps*. 1905 4s 6d

991 —— Returns of Trade and Trade Reports for 1905, 4 parts. *Shanghai*, 1906 £2 8s

992 —— Returns of Trade and Trade Reports, 1904, Part 1. *Shanghai*, 1905 6s

993 —— Customs Gazette, No. 143, July-Sept., 1904. *Shanghai* 8s

993* —— The same, No. 149, Jan.-March, 1906. *Shanghai* 8s

994 **Imperial Maritime Customs.** — List of Lighthouses on the Coast and Rivers of China. 1911 6s

995 —— Returns of Trade and Trade Reports, 1909, Part I., Part II., and Part III., Vol 1. *Shanghai* £1 10s

996 —— Customs Gazette, 1910 and 1911, Jan.-March. *Shanghai* £1 10s

997 —— Report on the Working of the Imperial Post Office, Chinese and English. 1909 4s

998 **International Policy.** — Essays on the Foreign Relations of England, roy. 8vo, pp. vii, 603, cloth. 1866 12s 6d

V., England and China, by J. H. Bridges (p. 397-448)

VI., England and Japan, by C. A. Cookson (p. 449-514)

III., England and the Sea, by E. S. Beesly (p. 119-...)

VII., England and the Uncivilised Communities.

999 **Irisson** (M.) Etudes sur la Chine contemporaine, 8vo, pp. viii, 214, in wrappers. *Paris*, 1886 7s 6d

La Race, Langue, Famille, Société, Agriculture, Industry, Arts.

1000 —— The same, full morocco, gilt edges, *very fine copy* 12s 6d

1001 **Isle** (M. de l') Description de la Ville de Péking pour servir à l'intelligence du plan de cette Ville, 4to, pp. 44, *with 6 plates*. *Paris*, 1764 25s

1002 **Itier.** — Journal d'un Voyage en Chine, 1843-46, 3 vols, 8vo. *Paris*, 1848-53 14s

1003 **Ivanoff** (A. J.) Wang-ngan-Shi and his Reforms in Russian, large 8vo, pp. vi, 216, with good Index. *St. P.*, 1909 7s 6d

1004 **Jametel** (M.) La Chine Inconnue, Souvenirs d'un Collectionneur, 12mo, pp. 239. *Paris*, 1886 3s

La Chine des Potiches—La Chine des Bibelots—La Chine des Bouquins—des Poissons—des Viveurs.

Jenghiz Khan—*see* Section Mongolia.

1005 **Jenkins** (R. C.) The Jesuits in China, and the Legation of Cardinal de Tournon, 8vo, pp. 165, *with portraits of de Tournon and Emperor K'ang Hsi*, cloth. 1894 5s

1006 **Jenner** (Th.) Mnemonic Geography, Part I., The Provinces of China, 12mo, pp. iv, 10, *with map*, cloth. 1869 2s 6d

1007 **Jerningham** (Sir H.) From West to East: Notes by the Way, 8vo, pp. xiii, 351, *with maps and illustrations*, cloth. 1907 7s 6d

Bombay—Calcutta—Penang—Singapore—Hongkong—Canton—Religions—Japan—Manchuria—Port Arthur.

1008 **Jernigan** (T. R.) China in Law and Commerce, 8vo, pp. vi, 408, cloth. *New York*, 1905 10s 6d
Government—Law—Family Law—Taxation—Courts—Business Customs—Banks, &c.

1009 —— China's Business Methods and Policy, 8vo, pp. 439, cloth. *London*, 1904 12s
Administrative System—Law Courts—Banks—Guilds—Family Law—Western Nations in China—Policy, &c.

1010 **Jews in China.**—Adler (M. N.) Chinese Jews, 8vo, pp. 24. *London*, 1905 1s 6d

1011 —— Finn (J.) The Jews in China: their Synagogue, their Scriptures, their History, &c., 8vo, pp. viii, 86, cloth. 1843. *Scarce* 8s

1012 —— Murr (C. G.) Versuch e. Geschichte der Juden in Sina, 8vo, pp. 136, bds. 1806, *nice copy* 10s 6d
Together with Koegler's description of the holy books at Kai Fong Fu.

1013 —— Perlmann (S. M.)—Hassinim (The Chinese): Chinese Life, Manners, and Customs, Culture and Creeds, Government System and Trade, with an Appendix, The Jews in China, in Hebrew, sm. 8vo, pp. 264, *illustrated*, cloth. 1911 2s 6d
The only work on China in Hebrew.

1014 **Jocelyn** (Lord) Six Months with the Chinese Expedition, or Leaves from a Soldier's Note-book, 12mo, pp. xiii, 155, *with map*, cloth. 1841 2s 6d

1015 **Johnson** (J.) The Oriental Voyager, or Descriptive Sketches and Cursory Remarks on a Voyage to India and China in H.M.S. *Caroline* in 1803-4-5 6, with Extracts from the best Modern Voyages, 8vo, pp. xvi, 388, *with map*, cloth. 1807 12s 6d
Includes Malacca—Singapore—Canton—Macao—Calcutta—Pulo Penang—Ceylon.

1016 **Johnston** (Jas.) China and Formosa, the Story of a Successful Mission (Presbyterian), 8vo, pp. xvi, 400, *with many illustrations and 4 maps*, cloth. 1898 5s

1017 —— China and its Future, 8vo, pp. 180, *with 15 illustrations*, cloth. 1899 4s 6d
The People and their Pursuits—Education and Literature—Religion—History—Government.

1018 **Johnston** (J. M., *Missionary in Amoy*) Brief Sketch of her Life, by her Sisters, 12mo, pp. 203, *illustrated*, cloth. 1907 2s

1019 **Johnston** (R. F.) Lion and Dragon in Northern China, 8vo, pp. xiv, 461, *with map and illustrations*, cloth. 1910 15s
Deals with the History—Folklore—Religious Practices—and Social Customs of the Port and District of Wei hai wei.

1020 **Jouan.**—Quelques Observations sur les Typhons ressentis dans la mer de Chine, 8vo, pp. 29. 1868 2s 6d

1021 J. R.—Diary of a Journey overland, through the Maritime Provinces of China, from Manchao, on the S. Coast of Hainan to Canton, 8vo, pp. 116. 1822 5s
Includes sketch of Chinese method of printing.

1022 **Juillard** (L. F.) Souvenirs d'un Voyage en Chine, 8vo, pp. 244. *Paris*, 1861 4s

1023 **Jurien de la Gravière** (Admiral) Voyage de la Corvette la Bayonnaise dans les Mers de Chine, Third Edition, 2 vols, 12mo, *with maps and illustrations*. *Paris*, 1872 6s

1024 **Kahler** (Wm. R.) My Holidays in China: Account of Three Houseboat Tours from Shanghai to Hankow and back via Ningpo, from Shanghai to Le Yang via Soochow and the Tah Hu, and from Kiukiang to Wuku, 4to, pp. 180, *with 26 fine plates*, bds. *Shanghai*, 1895 15s

1025 —— The Hangchow Bore, and How to get to it, 8vo, pp. 19, *illustrated*. *Shanghai*, 1904 2s

1026 **Kang-Hi.**—Litteræ Patentes Imperatoris Sinarum King-Hi, in Chinese and Latin, edited by Chr. Th. de Murr, 4to, pp. 58, *with 2 plates*. *Nurnberg*, 1802 30s
Includes a classified list of the scientific productions of the Jesuits, with the title: Catalogus libror. math. phys., &c.

1027 **Katscher** (L.) Aus China, Skizzen und Bilder, 16mo, pp. 230, half calf. *Leipzig* 2s 6d

1028 **Keane** (A. H.) Ethnology, Fundamental Ethnical Problems, Primary Ethnical Groups, Second Edition, revised, 8vo, pp. xxx, 442, *illustrated*, cloth. *Cambridge*, 1896 8s
Chapter xii (pp. 295-333), treats of the Homo Mongolicus.

1029 **Kesson** (J.) The Cross and the Dragon, or the Fortunes of Christianity in China, with an Account of the Chinese Secret Societies, 12mo, pp. xi, 282, cloth. 1854 4s

1030 **Kidd** (S.) China, or Philosophy, Antiquities, Customs, Laws, Literature, &c., of the Chinese, 8vo, pp. xii, 403, *with drawings from native works*, cloth. 1841 5s
With coloured portrait of the Emperor.

1031 **Kircher** (A.) China Monumentis necnon variis Naturæ et Artis Spectaculis Illustrata, folio, pp. 237, *with portrait, map, and many illustrations*. *Amsterdam*, 1667 18s
For Review, see Chinese Repository I., 42.

1032 **"Keying."**—A Description of the Chinese Junk "Keying," 12mo, pp. 31, *with illustrations*. 1848 3s 6d

1033 **Klaproth** (J.) Mémoires relatifs à l'Asie contenant des recherches historiques, géograph, et philolog. sur les Peuples de l'Orient, 8vo, pp. 479. *Paris*, 1824 £2 10s

Includes De la frontière Russe et Chinoise—Description de la Russie traduite du Chinois—Histoire des Khans Mongols—Description de Formose, trad. du Chinois—Origine des Mandchoux, sur les Tartars.

Map of the Potocki Archipelago, and 2 plates are missing.

1034 **Klaproth** (M.) Notice d'une chronologie chinoise et japonaise, 8vo, pp. 28, bds. *Paris*, 1823 10s

1035 **Kliene** (Ch.) Anglo-Chinese Calendar for 250 years (1751-2000), 4to, half calf. 1906 net £2 2s

This is the only large work of the kind, giving the comparative English and Chinese dates for 250 years. It is indispensable to every student of Chinese History.

1035 **KORAN.—Sura XV.**, AN ARABIC MANUSCRIPT OF 63 LEAVES, written by a MOHAMMEDAN CHINESE, on CHINESE PAPER, and bound in Chinese cloth **£2 5s**

_ Title on cover is in Chinese.

1036 **Kranz** (P.) Predigt gehalten zu Shanghai in der Union-church am 20 Nov., 1892, 8vo, pp. 10. 1892 2s

1037 **Krausse** (A.) China in Decay: the Story of a Disappearing Empire, Third Edition, 8vo, pp. xv, 418, *with 5 maps and illustrations*, cloth. 1900 6s

1037* —— The same, Second Edition, *with 6 maps and illustrations*. 1900 7s 6d

1038 —— The same. *London*, 1701 (pub. 12s) 8s 6d

Revised edition, bringing the history of China down to 1900.

1039 —— The Story of the Chinese Crisis, 8vo, pp. vi, 237, *with map and plan of Peking*, cloth. 1900 3s

1040 —— The Far East: its History and its Question, 8vo, pp. xiv, 372, *with 8 maps and 5 plans*, cloth. 1900 12s 6d

Dawn of Western Influence—Opening up of China—Awakening of Japan—Unsolved Korea—Rival Policies—Occident and Orient, &c.

1041 **Kühnert** (Fr.) Ueber die Bedeutung der drei Perioden Tschang, Pu und Ki, sowie über den Wahlcyclus bei den Chinesen, 8vo, pp. 40. 1891 2s 6d

1042 **Ku Hung Ming.**—Body Politic and Civil Service in China, 4to, pp. 9. *Shanghai*, 1903 1s

1042* **Kynnersley.**—Description of the Chinese Lottery known as Hua-Hoey, or the 36 Animals Lottery, 8vo, pp. 48, *with illustrations of the 36 mythical personages*. 1885 4s

1043 **La Chine**, avec ses Beautés et ses Singularités, ou Lettres écrites de Canton sur les Moeurs, les Usages des Chinois, la grande Muraille, &c., 2 vols in 1, 12mo, pp. 216, 219, *with 18 engravings*, half morocco. 1838 16s

1044 —— Expansion des Grandes Puissances en Extrême-Orient (1895-98), avec carte économique, 8vo, pp. viii, 222. *Paris*, 1899 4s

Part I., Economic Description of the Chinese Provinces.
Part II., Economic Statistics of China.

1045 **Lacouperie** (T. de) Catalogue of Chinese Coins from the VIIth Century B.C. to A.D. 621, including the series in the British Museum, large 8vo, pp. lxxi, 443, *with plates and illustrations*. *London*, 1892 £2

1046 —— The same, Introduction, pp. lxxi, and pp. 321 to 443 only 7s 6d

The Introduction is extremely interesting and valuable.

1047 —— Early History of the Chinese Civilisation, *with plate*, 8vo, pp. 35. 1880 2s 6d

1048 **Ladies Directory**, or Red Book for Shanghai for 1890, 12mo, pp. 155, calf. *Shanghai* 7s 6d

1049 **Laffitte** (P.) Considérations générales sur l'ensemble de la Civilisation Chinoise et sur les relations de l'Occident avec la Chine, 8vo, pp. xi, 158, half morocco. *Paris*, 1861 7s 6d

1050 —— General View of Chinese Civilisation and of the Relations of the West with China, 8vo, pp. 127. 1887 5s

1051 **Langdon** (W. B.) Ten Thousand Things relating to China and the Chinese: an Epitome of the Genius, Government, History, Literature, Agriculture, Arts, &c., of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 273, *illustrated*, cloth. 1842 21s

1052 —— The same, Second Edition, roy. 8vo, pp. xxiii, 265, *illustrated*, cloth. 1843 21s

Scarce.

1053 —— A Descriptive Catalogue of a Chinese Collection, with Accounts of the History, Literature, &c., of the Celestial Empire, roy. 8vo, pp. 189, *illustrated*, cloth. 1843 5s

1054 **Langlès.**—Ambassades réciproques d'un Roi des Indes, de la Perse, &c., et d'un Empereur de la Chine, traduites du Persan, 8vo, pp. 48. 1788 3s 6d

1055 **LANNING** (Geo.) WILD LIFE IN CHINA, OR CHATS ON CHINESE BIRDS AND BEASTS, 8vo, pp. xvi, 248, cloth. *Shanghai*, 1911 **7s 6d**

Only work dealing with the Fauna of China, for the study of which the Author had exceptional facility.

1056 **Last Letters and Further Records** of Martyred Missionaries of the China Inland Mission, edited by M. Broomhall, 8vo, pp. 105, *with portraits and illustrations*, cloth. 1901 4s

1057 **Last Year** (The) in China to the Peace of Nanking, as sketched in Letters to his Friends, by a Field Officer actively employed in that Country, with Remarks on our Past and Future Policy in China, Second Edition, revised, 12mo, pp. viii, 199, *with map*, cloth. 1843 7s 6d

1058 **Laurie** (P. G.) Rambles in India, China, &c., a Journal, 8vo, pp. vi, 196, bds. *London*, 1859 6s

Privately printed.
Part I., Voyage to India
Part II., The City of Palaces
Part III., China and the Chinese.

1059 **Lauture** (Comte d'Escayrac de) La Chine et les Chinois, Histoire, Religion, Gouvernment, Coutume, 4to, *with maps and numerous illustrations, mostly by Chinese Artists*, half morocco. *Paris*, 1877 24s

1060 **Lay** (G. T.) The Chinese as they are, their Moral, Social, and Literary Character, an Analysis of the Language, 8vo, pp. xii, 342, *illustrated*, cloth. 1841 6s

1061 **Lay** (H. N., *First Inspector-Gnl. of Chinese Customs*) Our Interests in China: a Letter to Earl Russell, Secretary of State for Foreign Affairs, 8vo, pp. 71. 1864 10s 6d

Scarce pamphlet.

1062 **Leboucq** (Fr. X.) Mgr. Edouard Dubar, Evêque de Canathe et la Mission Catholique du Tché-Ly-Sud-Est, en Chine, 8vo, pp. xiv, 491, *with map and illustrations*, half morocco. *Paris*, 1880 12s 6d

With notes on the inhabitants, their character, manners.

1063 **Leavenworth** (Chas. S.) The Arrow War with China, 8vo, pp. xiv, 232, cloth. 1901 5s

1064 **Le Comte** (L.) Memoirs and Observations, Topographical, Physical, &c., made in a late Journey through the Empire of China, Second Edition, corrected, with the addition of a Map of China, and a table, 8vo, pp. 517, Preface and Index, calf. 1698 15s

Rare edition.

1065 —— Memoirs and Remarks made in Ten Years' Travels through the Empire of China, particularly upon their Pottery and Silk, Pearl Fishing, Plants and Animals, People, Manners, Language, &c., 8vo, pp. 536, *with copper-plates*, calf. 1737 12s

1066 —— A Compleat History of the Empire of China: being the Observations of Ten Years' Travels through that Country, containing Memoirs and Remarks, particularly upon their Pottery and Varnishing, Silk and other Manufactures, &c., Second Edition, corrected, 8vo, pp. 536, and Preface, full calf. 1739 12s

1067 **Legge** (J.) Chinese Chronology, 8vo, pp. 82. *London*, 1892 3s 6d

1068 —— Christianity in China: the Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shin-Hsi, China, relating to the Diffusion of Christianity in China in the VIIth and XVIIth Centuries, *with plate*, 8vo, pp. iv, 65. 1888 10s 6d

With the Chinese text of the inscription, translation and notes.

1069 **Lennoys** (A.) In a Chinese Garden, 12mo, pp. 178, *illustrated*, cloth. 1898 3s

A series of Chinese fairy tales.

1070 **Leroy** (H. J., *S.J.*) En Chine au Tché-Ly S.E., Une Mission d'après les Missionnaires, 4to, pp. 40, 458, *with a map of Tche Ly (Chili), and 108 illustrations*. 1899 14s

With chapter on religions and superstitions.

1071 **Leroy-Beaulieu** (P.) La Rénovation de l'Asie, Siberie—Chine—Japon, pp. 29, 152, cloth. *Paris*, 1900 3s 6d

1072 **Lesdain** (Count) From Peking to Sikkim, through the Ordos, the Gobi Desert and Tibet, pp. xii, 301, *with map and illustrations*, cloth. 1908 12s

1073 **Lettres Chinoises** ou Correspondance philosoph., histor. et critique entre un Chinois voyageur à Paris et ses Correspondans à la Chine, au Japon, &c., 5 vols in two, 16mo, half calf. *The Hague*, 1739-40 25s

1074 **Liddell (T. H.)** China: its Marvel and Mystery, sm. 4to, pp. 208, *with 40 illustrations in colour by the Author*, cloth. 1909 (pub. 21s) 16s

China from an Artist's point of view.

1075 **Li Hung Chang**: a Biography, by R. K. Douglas, 12mo, pp. xvi, 251, *with portrait*, cloth. 1895 3s 6d

1076 —— His Life and Times, by Mrs. A. Little, 8vo, pp. viii, 356, *with portraits and map*, cloth. 1909 (pub. 15s) 12s

With chapters on the Taiping Rebellion.

1077 —— Cerone (Fr.) Li-Hon-Ciang e la Politica cinese nella seconda metà del secolo xix, 8vo, pp. xv, 196. *Napoli*, 1901 4s

1078 **Lindsley** (Capt. A. F.) A Cruise in Chinese Waters, the Log of the *Fortuna*, containing Tales of Adventure by Sea and by Shore, 4to, pp. 258, cloth. s.d. 6s

1079 **Lindsay** (H. H.) Letter to Viscount Palmerston on British Relations with China, 8vo, pp. 18. 1836 2s 6d

1080 —— Is the War with China a Just one? 8vo, pp. 40. 1840 3s 6d

1081 **Lindsay** (H. H.) and **Gutzlaff**.—Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China in the ship *Lord Amherst*, 8vo, pp. 296, bds. *London*, 1833 6s

Relating to the Trade with China.

1082 **Linschoten** (J. H. van) Reysgeschrift van de Navigatien der Portugaloysers in Orienten, inh. de Zeevaert van Portugal nar Oostindien, China, Japan, &c., folio, parchment. 1604 32s

Wants title-page, 4 maps, and a few pages of the African part—The first part India, China, Japan is quite complete. Black Letter.

1083 **Lin Shao-Yang**.—A Chinese Appeal to Christendom, concerning Christian Missions, 8vo, pp. vi, 319, cloth. 1911 5s

1084 **LINTIN PRINT**.—The Opium Ships (one of which, the *Falcon*) at Lintin in China, 1824, a beautiful Colour Print from the Painting by W. J. Huggins, Marine Painter to William IV. *Pub. at London*, 1838 £3 15s

Size of the picture, 23 by 18¼ in.
See illustration in the next Catalogue.

1084* **Little** (A. J.) Through the Yang-Tse Gorges, or Trade and Travel in Western China, 8vo, pp. xv, 368, *with a map*, cloth. *London*, 1888 (pub. 18s) 10s 6d

Ichang and its Environs—Chung King—Physiography of the Yangtse Valley.

1085 **Little** (Mrs. Archibald) Intimate China, the Chinese as I have seen them, 8vo, pp. 610, *with 120 illustrations*, cloth. *London*, 1899 15s

Includes chapters on Foot-binding—Chinese Morals—Superstitions—Arts and Industries, &c. Part II. deals with Affairs of State.

1086 —— The same, Cheaper Edition, 8vo, pp. xv, 424, *with 120 illustrations*, cloth 7s 6d

1087 —— The Land of the Blue Gown, roy. 8vo, pp. xx, 370, *with many illustrations*, cloth. 1902 10s 6d

Visit to Peking—Taku—Chefoo—Shanghai—Chinese Country—Life on a Farmstead, &c.

1088 —— Out in China, 8vo, pp. 182, cloth. 1902 2s 6d

Episodes of English Life in China.

1089 —— Round about my Peking Garden, 8vo, pp. 284, *with illustrations*, cloth. 1905 15s

Description of Peking and Life in Peking.

1090 —— Gleanings from Fifty Years in China, 8vo, pp. xvi, 330, *with illustrations*, cloth. 1910 7s 6d

Trade and Politics—Travel—Drama and Legend—Religion and Philosophy.

1091 **Ljungstedt** (Sir A.) Contribution to an Historical Sketch of the Roman Catholic Church at Macao, and the Domestic and Foreign Relations of Macao, 8vo, pp. 53. *Canton*, 1834 5s

1092 —— Contribution to an Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China, of the Portuguese Envoys to China, of the Roman Catholic Mission in China and of the Papal Legates to China, cr. 8vo, pp. xii, 174; bound together with Histor. Sketch of the Roman Catholic Church at Macao, 8vo, pp. 53, half calf. *Canton*, 1834 15s

1093 **L. L. T.**—Letters from the East, *with illustrations*, 8vo, pp. 93, cloth. 1895 6s

Record of a Journey to China.
Only 100 copies printed.

1094 **Loch** (Lord) Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860, 12mo, pp. viii, 228, *with portrait and map*, cloth. 1869 5s

1095 —— The same, Third Edition, 8vo, pp. xii, 185, *with map and illustrations*, cloth. 1900 4s

1096 **Loch** (Capt. Gr. G.) The Closing Events of the Campaign in China, the Operations on the Yang-tze-Kiang, *with map*, 8vo, pp. xii, 227, cloth. 1843 5s

1097 **Lockhart** (J. H. Stewart) The Currency of the Farther East, from the Earliest Times up to the Present Day, 2 vols: Vol. I., A Description of the Glover Collection of Chinese, Annamese, Japanese, Corean Coins, of Coins used as Amulets and Chinese Government and Private Notes, 8vo, pp. viii, 221, Vol. II., contains the Plates, oblong 8vo, pp. 204. *Hongkong*, 1895 £2 2s

1098 —— The same, with the Guide of the Inscriptions on the Coins of the Farther East, *4to*, together 3 vols. *Hongkong*, 1895-98 £3 3s

1099 **Lockhart** (Wm.) The Medical Missionary in China: a Narrative of 20 years' Experience, 8vo, pp. xi, 404, *with front.*, cloth. 1861 6s

Contains a chapter on the Taipings, one on Chinese Scientific Literature—Medicine in China, Native and European, and Notices of general interest.

1100 **Loviot** (Mme. F.) Les Pirates Chinois, ma Captivité dans les Mers de la Chine, 12mo, pp. 205. 1858 4s

1101 **Lynch** (G.) The War of the Civilisations: being the Record of a "Foreign Devil's" Experiences with the Allies in China, 8vo, pp. xx, 319, *illustrated*, cloth. 1901 6s

1102 —— The Path of Empire, roy. 8vo, pp. xix, 257, *with map and illustrations*, cloth. 1903 6s

From Kobe to Korea—Through Korea—Dalny—Port Arthur—Pekin—New Chwang—Japanisation of China—Manchuria—Mongolia.

Lyon Mission—*see* Mission Lyonnaise.

1103 **Macartney** (Earl of) Some Account of his Public Life and a Selection from his Unpublished Writings, by John Barrow, 2 vols, 4to, half calf. 1807 18s

Copy of Earl of Sheffield.

Contents:—Vol. I., Embassy to the Court of Pekin, &c.; Vol. II., Journal of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China, with appendix, &c.

1104 **Macartney**.—Robbins (H. H.) Our First Ambassador to China: an Account of the Life of George, Earl of Macartney, with Extracts from his Letters and the Narrative of his Experiences in China, 1737-1806, roy. 8vo, pp. xx, 479, *with illustrations*, cloth. 1908 16s

Macartney's Embassy—*see* Staunton.

1105 **Macgowan** (D. J.) Papers on Self-Immolation by Fire in China, 8vo, pp. 32. *Shanghai*, 1889 2s 6d

1106 **M'Ghee** (Chaplain to the Forces) How we got to Pekin: a Narrative of the Campaign in China of 1860, roy. 8vo, pp. xii, 385, *illustrated*, cloth. 1862 10s 6d

Includes Sir H. Parkes' account of his imprisonment.

1107 **Macgillivray** (D.) A Century of Protestant Missions in China (1807-1907): being the Centenary Conference Historical Volume, large 8vo, pp. vii, 677, and Appendix, pp. 40, 55, *with a map*, half calf. *Shanghai*, 1907 21s

1108 **Macgowan** (Dr.) Sociologia Chinesa, O homem como medicamento, Supersticioes medicas e religiosas, &c., 8vo, pp. 17. *Lisboa*, 1892 2s

1109 **Macgowan** (J.) Christ or Confucius, Which? or the Story of the Amoy Mission, 8vo, pp. 208, *illustrations*, cloth. 1889 2s

1110 —— Pictures of Southern China, 8vo, pp. 320, *with 77 illustrations*, cloth. 1897 7s 6d

Shanghai—Foochow—Kushan—Amoy—Swatow—Hongkong—Canton.

1111 —— Imperial History of China: History of the Empire as compiled by the Chinese Historians, Second Edition, 8vo, pp. xi, 651, half calf. 1906 21s

1112 **Mackenzie** (K. St., *Military Secretary to the Commander-in-Chief*) Narrative of the Second Campaign in China, 8vo, pp. x, 253, *with map*, cloth. 1842 5s

1113 —— Seconde Campagne de Chine, faisant Suite au Récit de la Ire Campagne par Lord Jocelyn, 12mo, pp. xii, 200, *with 2 plans*. *Paris*, 1842 3s 6d

1114 **Maclay** (R. S.) Life among the Chinese, 8vo, pp. 400, cloth. *New York*, 1861 7s 6d

1115 **McPherson** (D.) The War in China: Narrative of the Chinese Expedition, from its Formation in April, 1840, to the Treaty of Peace in 1842, 8vo, pp. xiv, 281, *with a map*. 1843 5s

Title-page rubbed.

1116 —— Two Years in China: Narrative of the Chinese Expedition, 1840-42, with an Appendix, containing the Orders and Despatches, Second Edition, 8vo, pp. xii, 391, cloth. 1843 8s

1117 **Madier de Montjau** (Ed.) De l'Emigration des Chinois au point de Vue des Intérêts européens, 8vo, pp. 15. 1873 2s 6d

1118 **Madrolle** (Cl.) Itinéraires dans l'Ouest de la Chine, 1895, pour accompagner le journal de l'Auteur dans son voyage au Yun-nan, au Tibet chinois et au Se-tchouen, imp. 8vo, *with 20 maps*. *Paris*, 1900 8s

1119 **Magaillans** (G., *Soc. J.*) A New History of China, containing a Description of the most considerable Particulars of that vast Empire, done out of French, 8vo, pp. 352, calf. *London*, 1688 36s

1120 **Mandelslo** (J. A. de) Voyages célèbres et remarquables faits de Perse aux Indes Orientales, cont. une description de l'Indostan, de l'Empire du Grand Mogol, des Royaumes de Siam, du Japon, de la Chine, &c., publ. par Olearius, traduit par A. de Wicquefort. Divisez en 2 parties, folio, *with plates, maps, views, and other illustrations*, calf. *Leiden*, 1719 £1 15s

1121 **Map of China**, prepared for the China Inland Mission, 1898, by E. Bretschneider, printed by Stanford, *mounted on linen*, in cloth case 6s

1122 **Map.**—Map of China, and the adjacent Countries, drawn from the latest Surveys by J. and C. Walker, on cloth, in case. 1840 5s

1123 **March** (D.) Kina, Japan, och Indien i vara dagar (in Swedish), 8vo, pp. 424. *Stockholm*, 1903 4s 6d

1124 **Marco Polo** (Veneziano) I viaggi tradotti per la prima volta dall' originale francese di Rusticiano di Pisa e corredati di documenti da V. Lazari, publ. per cura di L. Pasini, 8vo, pp. 64, 484, *with map*, cloth. *Venezia*, 1847 18s

Fine edition, with a complete bibliography up to 1847.

1125 —— Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, rédigé en Français par Rusticien de Pise, publié pour la première fois par G. Pauthier, 2 vols. large 8vo, *with map and illustrations*. *Paris*, 1865 £1 15s

1126 —— Citoyen de Venise, Récits sur l'histoire, le moeurs des Mongols, à l'empire chinois, à Genghis Khan, &c., Texte original français du XIIIe siècle, rajeuni par H. Bellenger, 12mo, pp. iv, 280, cloth. ca. 1888 7s 6d

1127 —— The Story of Marco Polo, by N. Brooks, 8vo, pp. xiv, 247, *illustrated*, cloth. 1898 6s

1128 —— Zurla (P.) Di Marco Polo e degli altri Viaggiatori Veneziani, Vol. I., completes the Story of Marco Polo, 4to, pp. viii, 391, bds., uncut. *Venice*, 1818 20s

1129 —— Cordier (H.) Centenaire de Marco Polo, 8vo, pp. 110, *with illustrations*. *Paris*, 1896 7s 6d

Includes a full bibliography relative to Marco Polo in all languages.

1130 **Margary** (Aug. Raymond) Journey from Shanghai to Bhamo and back to Manwyne, with a Biographical Preface by Sir Rutherford Alcock, 8vo, pp. xxiv, 382, *with portrait and map*, cloth. 1876 5s

Shanghai and Nanking—Kiu Kiang—Han Kow—Chang te—Ch'en yuan fu—Kwei Yang fu—Yunnan—Ta li fu.

1131 **Marshall** (T. W. M.) Christianity in China, a Fragment, 8vo, pp. 168, cloth. 1858 5s

Comparison of Methods of Catholic and Protestant Missions.

1132 **Marshall** (Elsie) "For His Sake," a Record of a Life consecrated to God and devoted to China: Extracts from her Letters, 12mo, pp. 224, *with portrait and illustrations*, cloth. 1896 3s 6d

Miss Marshall died a Martyr at Hwa-Sang, in August, 1895.

1133 **Martin** (Rev. G.) One Hundred and Fifty Days in China, 8vo, pp. 96, *illustrated*. 1910 1s

1134 **Martin** (R. M.) China, Political, Commercial and Social, 2 vols, roy. 8vo, *with map*, cloth. 1847 8s 6d

Part I., contains The Physical Geography, Population, Character, Customs, Products, Language, Government.
Part II., Early History, Intercourse with Foreign Nations.
Part III. Traffic and Regulations.
Part IV., Description of Consular Ports of Canton, Amoy, Foochow, Shanghai, also Macao and Kiachta.

1135 [——] Reports, Minutes and Despatches on the British Position and Prospects in China, 8vo, pp. viii, 138. 1846 4s

1136 **Martin** (W. A. P.) The Chinese, their Education, Philosophy, and Letters, 8vo, pp. 319, cloth. 1880 7s 6d

Contents:—The Hanlin Yuan, or Imp. Academy—The San Kiao—Alchemy in China—Chinese Fables, &c.

1137 —— The Siege in Peking, China against the World, 8vo, pp. 190, *illustrated*, cloth. 1900 4s

1138 —— The Awakening of China, large 8vo, pp. xvi, 328, *illustrated*, cloth. 1907 16s

1139 **Martinius** (M.) De Bello Tartarico historia in qua, quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum Imperium invaserint, narratur Editio altera, 32mo, pp. 156, *with map of China*, vellum. *Antverpiae*, 1654 20s

This edition has the appendix.

1140 **Mas** (D. Sinibaldo de) La Chine et les Puissances Chrétiennes, 2 vols, 8vo, *with map and illustrations*. *Paris*, 1861 7s

Moeurs et Usages—Insurrection contre les Tartares Mandchoux—Etat actuel et futur de la Chine—Statistique—Ambassades chrétiennes permanentes à Pékin, &c.

1141 **Martini** (M.) De bello Tartarico historia, 18mo, pp. 111, vellum. *Romae*, 1654 7s 6d

1142 **MARTINI** (M., *S.J.*) **Novus Atlas Sinensis** (being Vol. VI. of Blaeu Nieuwe Atlas), 17 *beautifully coloured plates of the Chinese Provinces, and coloured title-page*, large folio, pp. 212, and Index of Names of Towns and Villages; also Byvoechsel v. Koninckryck Cathey and Historie v. d. Tartar. Oorloo, by J. Golius, pp. 18, 20, bound in vellum. *Amsterdam*, 1655 £7 10s

1143 **Matheson** (D.) Narrative of the Mission to China of the English Presbyterian Church, with Remarks on Social Life and Religious Ideas, 8vo, pp. 151, *with map*. 1866 3s 6d

1144 **Matignon** (Dr. J. J.) Superstition, Crime et Misère en Chine, 8vo, pp. xxx, 374, *illustrated*. *Paris*, 1900 10s

1145 **Maybon** (Albert) La Politique chinoise, 1898-1908, 8vo, pp. 385, *with a plate*. *Paris*, 1908 3s 6d

1146 —— La Vie Secrète de la Cour de Chine, 8vo, pp. 201, *illustrated*. *Paris*, 1910 3s

1147 **Mayers** (Wm. F.) **Dennys** (N. B.) and **King** (Ch.) Treaty Ports of China and Japan: a Guide Book and Vade Mecum for Travellers, Merchants and Residents, roy. 8vo, pp. viii, 668, 48, 26, *with coloured maps*, half calf. *Hongkong*, 1867 £2 2s

Contains descriptions of Hongkong, Fuchau, Amoy, Ningpo, Shanghai, Tien Tsin, Peking, Nagasaki, Canton, ... There is a native sketch of the attack on the Taku Forts in 1858.

1148 **Mayers** (Wm. F.) Treaties between the Empire of China and the Foreign Powers, Fifth Edition, revised and enlarged, 8vo, cloth. *Shanghai*, 1906 15s

—— Chinese Government—*see* Section II., Philology.

—— Chinese Reader's Manual — *see* Section II., Philology.

1149 —— Chinese Explorations of the Indian Ocean during the XVth Century, 4 parts, reprints of the China *Review*, 4to, pp. 43 4s

1150 **Mazeliere** (Mis de la) Quelques Notes sur l'Histoire de Chine, 8vo, pp. 96, *illustrated, and 4 maps*. 1911 3s 6d

1151 **Meade** (L. T.) and **Douglas** (R. K.) Under the Dragon Throne, 8vo, pp. 267, cloth. (1910) 6s

Contents: Richard Maitland, Consul—A Vision of the Kowloon ...—Wm. Wyndham's ... of Terror, a novel.

1152 **Meadows** (T. T.) Desultory Notes on the Government and People of China, and on the Chinese Language, with a sketch of the Province of Kwang-Tung, shewing its Division into Departments and Districts, roy. 8vo, pp. xiii, 236, cloth. 1847 14s

There are some fine coloured plates, a map and a table. A scholarly work.

—— The Chinese and their Rebellions —*see* Taipings.

1153 **Medhurst** (W. H.) China, its State and Prospects, with reference to the spread of the Gospel, containing Allusions to the Antiquity, Civilization, Literature, Religion of the Chinese, 8vo, pp. xv, 592, *with map, plates, and colour print by Baxter*, cloth. 1838 10s 6d

1154 —— The same (without the Baxter print) 5s

1155 —— The Foreigner in Far Cathay, 8vo, pp. 192, *with a map*, cloth. 1872 6s

Position of Foreigners in China—Character and Habits of Foreign Residents—Mandarin ...—Chinese Social Institutions—Proper Names, &c.

MEDICINE

See also—Hongkong.

1156 **Dabry** (Capt. P.) La Médicine chez les Chinois, corrigé par Dr. L. Soubeyran, 8vo, pp. xii, 601, *with plates*. *Paris*, 1863 14s

1157 **Debeaux** (J. O.) Essai sur la Pharmacie et la Matière Médicale des Chinois, 8vo, pp. 120. *Paris*, 1865 6s

1158 **Desaint** (C.) Manuel de Médecine, 12mo, pp. 260, half calf. *Hongkong*, 1896 10s 6d

The second half contains a Pharmacopœia, the Chinese names are given in Chinese and Roman characters.

1159 **Dudgeon** (Dr. at Peking) The Diseases of China, their Causes, Conditions, &c., 8vo, pp. 64. *Glasgow*, 1877 5s

1160 **Gordon** (Surgeon General C. A.) China from a Medical Point of View, in 1860 and 1861, 8vo, pp. x, 464, cloth. 1863 14s

Historical Sketch of China, Hongkong, Tientsin, Topography, Zoology, Climatology, Hygiene.

1161 **Gordon** (Surgeon General C. A.) Epitome of the Reports of the Medical Officers to the Chinese Imperial Maritime Customs Service from 1871 to 1882, with Chapters on the History of Medicine in China, Materia Medica, Ethnology, 4to, pp. xvi, 425, with map and Chinese title, cloth. 1884 — 25s

Includes Diseases—Therapeutics and Drugs—Diseases of Animals.

1162 **Hanbury** (D.) Science Papers, chiefly Pharmacological and Botanical, edited by J. Ince, roy. 8vo, pp. x, 543, with portrait and illustrations, cloth. 1876 — 15s

Includes: Notes on Chinese Materia Medica, the Author's chief work, with map of China—[illegible] White Wax of China, and other articles on Chinese subjects. [illegible] Mr. W. F. Mayers, [illegible]

1163 **Jefferys** (W. H.) and **Maxwell** (J. L.) The Diseases of China, including Formosa and Korea, 8vo, pp. x, 716, with plates and 350 illustrations in the text, cloth. 1910 — 21s

1164 **Regnault** (J.) Médecine et Pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites, imp. 8vo, pp. x, 232. 1902 — 10s 6d

Includes a Chinese-French Pharmaceutical Index and a small French-Chinese-Annamese Medical Vocabulary.

1165 **Smith** (Fr. P.) Contributions towards the Materia Medica and Natural History of China, roy. 8vo, pp. vii, 237, half calf. Shanghai, 1871 — 21s

For the use of Medical Missionaries and Native Medical Students—the Medical Terms are given in English and Chinese.

1166 **MENDOZZA** (Gonzalez di, *dell' ord. di S. Agost.*) **Dell' Historia della China, descr. nella lingua spagnuola et tradotta nell' Italiana di Fr. Avanzo,** two parts in one vol, 4to, cloth. *Roma,* 1586 **£3 10s**

*** The first portion contains the History of China. The rest includes the Travels of the Augustine and Franciscans to China and the Philippines, and of Mart. Ignatius to the Philippines, China and Japan, and Nova Spagna (America). There is a complete Index.

1167 **Mendozza** (Gonzalez di) Dell' Historia della China, translated into Italian by Francesco Avanzo, 12mo, pp. 462, Preface and Index, vellum. Venice, 1590 — £4

Part I. contains the History of China.
Part II. The Travels of the Franciscan and Augustine Monks in China, amongst which Martinus Ignatius, who also went to the Philippine Islands, Mexico and Nova Spagna (America).
Very fine copy, clean, in beautiful state.

1168 **Gonzalez de Mendoza** (J.) The History of the Great and Mighty Kingdom of China, and the Situation thereof, edited by Sir G. T. Staunton, with Introduction by R. H. Major, Vol. I. only, 8vo, pp. lxxxiii, 172, cloth. *Hakluyt Soc.,* 1853 — 12s 6d

Reprint of R. Parke's translation from the Spanish in 1588.

1169 **Menpes** (Mortimer) China, 16 plates in colour, and 64 illustrations in black and white, text by Sir H. A. Blake, 4to, pp. vii, 188, cloth. 1909 — 5s

1170 **Meuron** (G. de) Mission dans l'Intérieur de la Chine. Nouvelles et Correspondances, 3 parts, 12mo, with 2 maps. *Lausanne,* 18[illegible] — 6s

1171 **Midshipman** in China, or Recollections of the Chinese, 18mo, pp. iv, 164, illustrated, cloth. (about 1860) — 2s 6d

1172 **Millard** (Th. F.) The Far Eastern Question: an Examination of the Modern Phases of the Far Eastern Question, &c., with maps and illustrations, 8vo, pp. 606, cloth. 1909 — 2s 6d

Deals especially with Manchuria, Korea, Russian Movement, Trade in China, &c.

1173 **Millies** (H. C.) Recherches sur les Monnaies des Indigènes de L'Archipel Indien et de la Péninsule Malaie, 4to, pp. 190, with 25 plates, cloth. *La Haye,* 1871 — 21s

Java—Sumatra—Borneo—Celebes. Coins of the Chinese Colonists of the Island of [illegible]

1174 **Milne** (W.) Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China, &c., 8vo, pp. viii, 376, half calf. Malacca, Anglo-Chinese Press, 1820 — 25s

Accompanied with miscellaneous remarks on the Literature, History, and Mythology of China. Valuable work.

1175 **Milne** (Rev. Wm., *Missionary to China*), his Life and Opinions, by Rob. Philip, with *frontis.*, 8vo, pp. v, 488, cloth. 1840 — 6s

Including [illegible], Jewish Witnesses in China—[illegible]

1176 **Miramon Fargues** (Vte.) Péril Jaune et Péril Blanc, 8vo, pp. 15. *Paris,* 1905 — 2s

The completion of this Section will appear in Catalogue XXV. (shortly).

Robt. Stockwell, Printer, Baron's Place, Borough, S.E.

